Supplément à la « Vie Spirituelle »
Septembre 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'École française et la mystique du Saint Sacrifice

I. — De saint François de Sales à Duguet — nos deux points extrêmes, — l'histoire, si l'on peut dire, du Saint Sacrifice pendant le XVII[e] siècle, telle que nous permet de la suivre une « littérature » et copieuse et splendide, cette histoire, dis-je, obéit, dans son développement à une sorte de loi que je voudrais d'abord essayer de formuler. Dès 1644, la seule bibliographie des *préparations* à la messe, ou des *exercices de la messe*, est si riche que, chose presque impossible à croire, l'homme aux trois cents volumes, l'intarissable Camus, réticent, muet pour la première et dernière fois de sa vie, recule devant cet inépuisable sujet, qu'il croit épuisé. « Vous pouvez être aidé, écrit-il, par plusieurs auteurs qui ont crayonné beaucoup de méthodes, comme notre R[d] Père, en sa *Philothée* ; le P. Coton, en son *Occupation intérieure* ; le P. Barthélemy Jacquinot, en son *Adresse*; le P. Alphonse Rodriguez, en sa *Pratique des vertus chrétiennes* ; le P. Louis du Pont, en ses livres de la *Perfection du chrétien*; le P. Eustache de Saint-Paul (Asseline, feuillant), en son *Adresse spirituelle*, et le P. Philippe d'Angoumois, capucin, en son *Occupation continuelle*... Auxquels vous

pourrez joindre Grenade, en son *Mémorial;* le P. Arias, en son *Traité de la Communion;* le P. Richeome, en son *Pèlerin de Lorette;* le P. Philippe d'Angoumois en son *Adresse de la grâce* (1). »

Il en passe beaucoup, son ami le P. Suffren, entre autres, lequel n'a pas moins de deux cents pages sur la messe, dans le premier volume de son *Année chrétienne* (1640).

Je ne les ai pas tous lus, mais je croirais volontiers que le bloc de ces écrivains se distingue de ceux qui vont suivre. La nuance est difficile, non pas à sentir, mais à démêler, et plus encore à exprimer. Un clair exemple nous y aidera. Je l'emprunte au Père Suffren, personnage aussi aimable que considérable, et très composite; archaïsant et moderne tout ensemble, chez qui se mêlent, d'ordinaire, sans trop se heurter, les courants les plus divers : une piété encore toute médiévale, l'humanisme dévot, la tradition ignatienne, et le bérullisme. Méditez donc son panégyrique du Saint Sacrifice :

> Ce qu'est le soleil entre les astres est la messe, ou ouïe ou célébrée, entre toutes les actions de la journée. Si le soleil surpasse tous les astres, cette action est la plus relevée. Le soleil donne la lumière aux autres astres et départ ses douces influences à toutes les créatures corporelles; de même cette action, étant bien faite le matin, donne une particulière bénédiction à toutes les actions de la journée. Le soleil s'éclipsant, les influences des astres cessent; cette action manquant le matin, on perd quasi tout le fruit de la journée (2).

On n'imagine rien de plus suavement ni de plus pratiquement dévot. A l'élite néanmoins de la seconde moitié

(1) *Pratique de la fréquente communion* (par le P. Salazar, S.J.) avec un *Traité de la fréquente communion,* par J.-P. Camus. Paris, 1644, pp. 13, seq.

(2) *L'Année chrétienne,* I, pp. 304, 305.

du XVII[e] siècle, comme à nous du reste, ce panégyrique de la messe aurait paru assez court, vague, décevant, et pour tout dire plus pieux que religieux; — car telle est, me semble-t-il, la très délicate nuance que nous essayons présentement de saisir. Pas une ligne de Suffren qui ne puisse s'appliquer presque aussi bien à n'importe quelle pratique religieuse, à la méditation du matin, par exemple, à la visite au Saint Sacrement, et mieux encore à la sainte communion, prise en elle-même, détachée, veux-je dire, du Sacrifice. Le Sacrifice de la messe n'est pas, en effet, « et ne doit pas être un exercice de piété éminent entre beaucoup d'autres. Il est au contraire le centre vers lequel doivent converger tous les efforts de la discipline spirituelle, toute l'ascèse (et aussi bien toute la mystique). Il exprime et réalise la synthèse de tout le culte, qui est, en définitive, de faire de nous des hosties vivantes et saintes offertes chaque jour à la gloire du Père, en union avec l'unique sacrifice de Jésus-Christ (1) ». Ces lignes sont d'hier, mais Condren, Olier, mais Bossuet, mais Duguet les auraient signées. Elles traduisent parfaitement l'idée qu'ils se font tous du Saint Sacrifice, comme nous le montrerons bientôt. Or entre ces deux descriptions, qui ne sent la différence? Qui ne voit que la seconde est plus spécifiquement, plus profondément religieuse que la première? Chose extrêmement remar-

(1) Dom G. Godu, *Le Sacrifice eucharistique et la communion* (*La Vie et les Arts liturgiques*, septembre 1922, p. 486). « Le centre de tout le culte catholique, écrit de son côté Dom Ryelandt, n'est pas l'eucharistie distribuée à la table sainte. Notre religion a pour centre et source principale de vitalité le saint sacrifice de la messe renouvelant l'immolation de Jésus-Christ en croix, et la participation des fidèles à ce même sacrifice par la sainte communion... (Reçues en dehors de la messe) les communions sont des exercices de piété à part. » *Pour mieux communier...*, par D. I. Ryelandt (moine de Maredsous et disciple de Dom Marmion), Maredsous, 1925, p. 22.

quable, saint François de Sales, antérieur de trente ans à Suffren, et que Suffren manifestement a voulu et cru copier ici, François de Sales, dans la description qu'il donne du Saint Sacrifice, annonce déjà et devance le développement que nous avons dit :

Je ne vous ai point encore parlé du soleil des exercices spirituels qui est le très saint, sacré et très souverain Sacrifice et Sacrement de la messe : *centre de la religion chrétienne*, cœur de la dévotion, âme de la piété, mystère ineffable qui comprend les abîmes de la charité divine, et par lequel Dieu, s'appliquant réellement à nous, nous communique magnifiquement ses grâces et faveurs... Faites donc toute sorte d'efforts pour assister tous les jours à la sainte messe, afin d'offrir avec le prêtre le sacrifice de notre Rédemption (1).

Qui ne sent la différence de l'un à l'autre ? Et d'autant plus significative, je le répète, que Suffren écrit sous la dictée de François de Sales. Je ne veux pas dire du tout que le jésuite refuse son adhésion aux quelques traits essentiels qu'il n'a pas retenus; je constate simplement que, recueillant avec une enthousiaste docilité ce que ces lignes ont de plus dévot, il oublie de s'approprier ce qu'elles ont de plus religieux.

Pour marquer une antithèse qui me paraît fondamentale, je voudrais bien d'autres mots, mais je n'en vois pas. On pourrait dire que, de ces deux notions, l'une est plus affective, l'autre plus dogmatique — ce qui n'est pas synonyme de spéculative; l'une anthropocentriste, l'autre théocentriste; ici une manne ou une rosée; là un encens qui monte droit vers le ciel.

Il est mieux de toute façon, écrivait encore François de Sales, que vous oyiez la sainte messe tous les jours, et y faire

(1) *Œuvres complètes*, III, pp. 100-101 (*Introduction*, II, ch. XIV).

l'exercice de la messe, que de ne l'ouïr pas sous prétexte de continuer l'oraison chez vous (1).

La question se posait donc en ce temps-là; une âme dévote pouvait hésiter entre le réconfort de la prière solitaire et la majesté de la messe. Tel avait été le succès des récentes propagandes, qui avaient fait entrer si vite et si avant dans les mœurs la pratique de la méditation quotidienne et de l'examen de conscience. Mais plus triomphait ce mouvement de retour à la vie intérieure — ascèse ou contemplation — plus il importait de maintenir contre les excès, toujours mais plus que jamais à craindre, du pur moralisme ou de l'individualisme, la primauté du culte public et de la religion elle-même.

« Le très souverain Sacrifice et Sacrement de la Messe » : on pourrait encore dire que, si l'âge précédent avait insisté davantage sur le bienfait du « Sacrement », l'effort de nos maîtres, pendant la période qui nous occupe, aura d'abord et surtout pour objet d'approfondir, de construire, de rendre accesssible et saintement féconde à la foule croyante, la métaphysique naturelle et surnaturelle du « Sacrifice » (2). Ceux de mes lecteurs qui veulent bien se rappeler mes anciens volumes, savent déjà où il faut chercher le premier foyer de cette prédilection intense et rayonnante pour le plus auguste de nos mystères : Bérulle, Condren, Olier, toute l'École française. J'ai assez montré jadis que ce thème du sacrifice est au cœur même de la spiritualité oratorienne. Dans une médita-

(1) *Œuvres, Lettres* V, p. 25 (?).

(2) Dans le *Trésor* du P. de Machault, une des meilleures parmi les sommes eucharistiques de ce temps-là (1644), il est à peine question du sacrifice. La communion y est présentée comme un « exercice de piété » à part et qui se suffit à lui-même. Sur cette notion de la communion séparée, j'ai déjà apporté le témoignage de Dom Godu et de Dom Ryelandt.

tion de Bérulle, dont Bourdaloue doit s'inspirer plus tard, et plus encore dans les notes mémorables de Condren sur *l'Idée du sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ*, se trouvent arrêtées déjà les lignes maîtresses des développements que nous allons suivre (1). Pour rendre plus émouvante la continuité de la tradition bérullienne en ces matières, j'interrogerai parallèlement un disciple immédiat de Condren, Amelote, et Duguet beaucoup plus jeune. Si je les choisis de préférence à tel ou tel autre, c'est bien sans doute parce que je les trouve particulièrement admirables; mais c'est aussi parce que, dans les grands travaux contemporains sur ces mêmes sujets, on n'a pas toujours fait à ces deux témoins la place qu'ils me semblent mériter (2). Non que, simple rapporteur, j'aie l'impertinence de prendre parti dans une controverse plus subtile encore que magnifique, mais on me saura gré, j'en suis sûr, d'exhumer ici de beaux textes qui enrichiront ou nuanceront, s'ils ne la corrigent pas, l'idée peut-être sommaire que l'on se fait parfois de la doctrine oratorienne sur le sacrifice. Il se trouve, du reste, que le plan de la synthèse sacrificielle, si j'ose dire, que je voudrais présenter ici, Duguet lui-même l'a déjà tracé de maîtresse main, dans sa lettre, « à un curé sur

(1) Cf. *L'École française*, pp. 335-371.

(2) Je fais ici allusion, d'abord, comme il va de soi, au monumental *Mysterium fidei* du R. P. de la Taille, et au livre non moins remarquable de M. Lépin sur *l'Idée du sacrifice de la Messe* (l'un et l'autre chez Beauchesne), 1924, 1926, mais aussi aux excellents résumés, l'un explicite, l'autre implicite, qu'ont donnés récemment de ces travaux le R. P. de Lanversin (*Esquisse d'une synthèse du Sacrifice; Recherches de science religieuse*, juin-août 1927) et M. Viguier, dans le 1er chapitre de *Liturgia* (1930). Cf. aussi le résumé que le P. de la Taille a publié de son grand ouvrage : *Esquisse du Mystère de la Foi*, Paris, 1924. Ceci était écrit lorsque a paru, tout à fait indépendant de ces divers travaux, et, certes, aussi admirable, le petit livre presque parfait de M. Birot sur le *Sacrifice* (Publiroc, 1931).

la manière d'instruire ses paroissiens sur le saint Sacrifice de la Messe (1) ».

« La matière de ces instructions, écrivait-il, est immense, comme vous le remarquez. Mais il faut la réduire à certains chefs. Il me semble que l'on y pourrait garder cet ordre... » Nous le garderons, nous aussi.

II. — A. « *La nécessité du Sacrifice, sa liaison essentielle avec le culte intérieur et public, sa fin et son objet.* »

Dans son *Abrégé de la Théologie* (publié en 1675), Amelote prélude en ces termes à la longue série de ses chapitres sur le Sacrifice :

Le sacerdoce tire son origine de la souveraine grandeur de l'être divin à l'honneur duquel tout être créé doit être offert en sacrifice; il naît de son infinité, qui comprend tout l'être; de sa bonté, qui le communique; de sa puissance, qui le tire du néant; de sa sainteté, qui en est détachée; de sa suffisance à soi-même...; de sa justice, qui ne laisse aucune de ses injures impunie. C'est pour rendre un insigne témoignage à toutes ces hautes perfections et à toute l'incompréhensible grandeur de Dieu, que nous lui immolons nos victimes. Nous les détruisons en sa présence, pour l'honorer comme l'être universel et souverain par la destruction de l'être créé. Nous lui présentons, non les fruits seulement de l'être; mais l'être même, en le consumant pour sa gloire. Nous lui offrons la vie, comme à l'auteur de la vie et à la vie même parce que nous avons tout reçu de lui, nous lui rendons tout en reconnaissance. Le sacrifice est un présent artificiel, plein de mystères, dans lequel nous prétendons comprendre, non seulement nos biens, nos services, nos louanges, nos reconnaissances, notre vie et tout ce qui est en nous, mais toute l'Église et tout l'univers (2).

(1) *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, t. V (Paris, 1734), lettre XLIV, 326-335.

(2) *Abrégé de la Théologie ou des principales vérités de la religion...*, Paris, 1675, pp. 220-221. Cette sorte de grand catéchisme est dédié à « l'illustrissime et *religiosissime* François de Harlay ». Ce dernier superlatif est deux fois curieux.

Ces nobles lignes ne font qu'effleurer le sujet propre des longs discours qui vont suivre, à savoir l'essence même du sacrifice. Amelote commence par déterminer le pourquoi, la fin de cette action religieuse, et les dispositions intimes, faute desquelles elle ne serait qu'une vaine parade ou qu'un psittacisme rituel. Mais on se tromperait du tout au tout si l'on croyait que l'École française identifie le sacrifice aux dispositions intimes du sacrificateur. Non, elle prend sacrifice au sens où presque tout le monde le prend, c'est-à-dire comme un ensemble de démarches extérieures, comme une manifestation publique, ou comme une liturgie. On ne peut les soupçonner de négliger la mystique du sacrifice, mais cette mystique, ils ne la séparent point des gestes visibles qui la traduisent. Il n'est pour eux de vrai sacrifice que liturgique. De cet axiome découle toute leur doctrine, et notamment une de leurs thèses maîtresses : l'insuffisance métaphysique du sacrifice de la Croix ; thèse qui serait insoutenable, s'ils voyaient dans l' « oblation intérieure » l'essence et la perfection du Sacrifice.

Sans le sacrifice extérieur, écrit Duguet, la Religion est comme languissante; et si elle n'a point de corps, elle est en danger de ne subsister pas longtemps par l'esprit. L'homme a besoin de croire et de voir. Il a besoin d'être soutenu dans sa foi par des témoignages sensibles; et si on le réduit à ses seules pensées et à ses seuls désirs, il s'éblouit, il se déconcerte; un objet qui n'occupe que son âme, sans intéresser le corps dont elle dépend pour ses autres fonctions, ne faisant que la lasser par les efforts auxquels il l'oblige, au lieu de la consoler par un sentiment doux et tranquille.

Et comme s'il voulait écarter d'avance l'interprétation que certains donnent aujourd'hui de la théologie oratorienne,

Le sacrifice extérieur, poursuit-il, est donc, par sa nature,

non seulement le signe et le symbole de l'intérieur, mais une partie nécessaire; une espèce de supplément, une consolation et un appui sensible pour l'âme qui s'immole en secret, et qui cherche à s'assurer de ses dispositions, en offrant au dehors une victime qui les imite, et qui en soit en même temps l'image et la caution.

Ce n'est pas ici un jugement de valeur, comme on dit aujourd'hui, mais la détermination d'une essence. Duguet ne compare pas du point de vue du mérite, encore moins préfère-t-il, le sacrifice proprement dit à l'immolation secrète de l'âme; il tient simplement que cette immolation secrète, aussi longtemps qu'elle ne paraît pas au dehors, n'est pas un vrai sacrifice. Il entend bien, certes, que « sans cette liaison intime entre les sentiments de l'âme et le sacrifice qu'elle offre à Dieu en public, le sacrifice extérieur est un mensonge et une hypocrisie... ; un partage injuste entre Dieu à qui l'on ne donne qu'une victime étrangère, et le démon à qui l'homme s'immole en secret »; et qu'il faut donc,

pour rendre le sacrifice extérieur légitime, qu'il soit une expression de celui dont Dieu seul peut être témoin; que *l'hostie immolée en public* soit l'interprète et comme la voix extérieure de l'hostie qui s'immole dans le secret et dans le silence; et que l'âme, qui a besoin de quelque chose qui la soutienne et qui la porte, se plaise à représenter ses désirs et la préparation de son cœur par la *consécration et l'immolation réelle* de la victime qu'elle se substitue. Voilà en quoi consiste ce véritable culte que Dieu a exigé en tous les temps (1) ;

et dont il a lui-même fixé le programme. Car

il ne faut pas douter que Dieu n'ait marqué au premier homme la forme du culte public qu'il exigeait de lui, en lui

(1) *Explication du livre de la Genèse*, Paris, 1732, II, pp. 14-16.

conservant la vie en vue du Médiateur, et qu'il ne lui ait donné des lois par rapport aux sacrifices (1).

D'où vient

le consentement de tous les peuples à regarder le sacrifice comme une partie essentielle du culte public...

Car tous les peuples, avant le déluge, venaient d'un seul homme; et, depuis le déluge, ils viennent tous d'une seule famille..... Ceux qui ont retenu quelques vestiges de l'ancienne religion d'Adam et de Noé, ont conservé une idée confuse d'une suprême divinité et du sacrifice qui lui est dû ; quoiqu'ils l'aient altéré par beaucoup de fables. Ce n'est pas le hasard, ou un instinct aveugle, qui les a réunis dans ces points essentiels. C'est l'unité de la religion jointe à l'unité de leur origine qui a produit cet effet. Tout l'univers a été d'abord bien instruit dans ses pères... La vérité est avant le mensonge. Le sacrifice a été offert à Dieu seul, avant qu'il fût offert au démon (2).

Je me suis mis à le citer, et déjà je ne sais plus l'arrêter. L'automne de l'École française en égale presque le printemps. Le sublime un peu distant de Bérulle, de Condren, d'Olier, qui tend à attendrir avec Quesnel, s'humanise délicieusement avec Duguet, sans rien perdre de sa vigueur religieuse. Je ne crois pas qu'il ait ajouté des vues proprement nouvelles à leur commune théologie du sacrifice, mais nul mieux que lui n'adapte cette doctrine si haute aux exigences les plus profondes, et à la faiblesse même des âmes pieuses (3).

(1) « *Dominus... dignatus est, tum in lege naturæ, ut est probabile, tum in veteri, ipsemet sacrificia instituere, modosque quibus coli vellet, homini præscribere...* » Le Gaudier, *De Perfectione vitæ spiritualis*, II, p. 415.

(2) *Explication du livre de la Genèse*, II, pp. 7-9.

(3) Sur cette définition du sacrifice proprement dit, on trouvera d'excellentes remarques dans l'article du R. P. de Lanversin mentionné plus haut. Le R. Père se refuse énergiquement « à voir dans l'oblation intérieure le constituant proprement dit du sacrifice ». « Le P. de la Taille, écrit-il encore, a donc raison de maintenir que,

B. « *Les sacrifices qui ont précédé la loi et ceux qu'elle a commandés; leurs différences, leurs principales cérémonies; ce qui manquait à tous en général et à chacun en particulier.* »

C. « *Le Sacrifice de Jésus-Christ sur la Croix figure et prédit; l'accomplissement de tous...* » Soit l'histoire de ces deux sacerdoces — avant et après Moïse, — comparés au sacerdoce du Christ, dont ils sont, l'un et l'autre, la figure. Sujet infini, d'une poésie incomparable, cher au XVII[e] et au XVIII[e] siècle français, et où règne, sans conteste, le prince des figuristes M. Duguet. On sait que, chez lui, la passion *figurisante*, si j'ose dire, tourne quelquefois à la manie. Plus il méditait les Saints Livres, plus il se persuadait que la fin du monde était proche, plus proche encore, par suite, la conversion du peuple juif. Mais quand il oublie cette idée fixe, nul ne l'éclipse, pas

dans tout sacrifice au sens propre, l'oblation rituelle est de rigueur. En dehors de là il n'y aura que sacrifice au sens large, sacrifice d'intention et de désir, sacrifice spirituel si l'on veut *comme on dit communion spirituelle en l'opposant à communion réelle.* » Parfait rapprochement. Et en effet s'il va de soi qu'une communion réelle n'est acte religieux que si elle est en même temps communion spirituelle, une communion néanmoins qui ne serait que spirituelle ne serait pas communion au sens propre du mot. A merveille donc jusqu'ici. Mais quelle opposition trouvera-t-on de ce chef entre le P. de la Taille et Duguet? Ce que j'ai déjà cité montre assez qu'il n'y en a pas, et ce qui nous reste à dire le montrera plus encore, s'il est possible. Il va, d'ailleurs, sans dire qu'Amelote et Duguet ne sont pas les seuls oratoriens qui se rallient aux principes premiers que nous venons d'établir. Je m'en tiens à l'auteur du *Catéchisme de Montpellier*, le P. Pouquet : « D. *Qu'entendez-vous par le mot Sacrifice?* — R. Par ce mot, j'entends en général toutes les actions de religion... Le sacrifice peut aussi être pris dans une signification propre et distinguée des autres actes de religion. En ce sens, par le mot de sacrifice j'entends une *offrande d'une chose extérieure et sensible faite à Dieu par un ministre légitime...* » (p. 535). Cf. aussi § 4 : « De l'*obligation d'offrir à Dieu des sacrifices extérieurs et sensibles* », et § 6 : « *Explication des choses figurées et représentées par les sacrifices de Moyse* ».

même Bossuet, dans l'art de retrouver, sous le moindre détail de l'Ancien Testament, quelque image du Nouveau. Ses pages sur Abel, prêtre et hostie, donneront une idée de sa manière subtile et fervente.

Caïn et Abel, prêtres l'un et l'autre; car « la famille d'Adam était dans ces premiers temps le centre de la religion et comme l'Église matrice » :

> Ce qu'il y a de plus ancien dans l'Écriture, après la promesse du Messie, est le sacrifice d'Abel et sa mort. Il était à propos que la prédiction du sacrifice et de la mort du Sauveur fût suivie immédiatement de sa représentation, et qu'une telle prophétie fût soutenue d'un tel événement.

Même religion chez les deux frères. Ils adorent le même Dieu, ils n'offrent des sacrifices qu'à lui :

> Il n'est rien dit d'Abel qui nous donne l'idée d'une justice extérieure plus grande et plus édifiante que celle de Caïn... Mais, dans les victimes qu'il offrait, il ne voyait que la prédiction et la figure de celle qui effacerait les péchés du monde par son sang. Il s'unissait par une foi vive à l'abondante rédemption, dont ce Fils incarné serait la source.

Duguet s'autorise ici de ce qu'a dit saint Paul sur la « foi » d'Abel. Mais c'est chez lui une certitude que les merveilles du figurisme, bien qu'inaccessibles au commun des Juifs et réservées à la joie spirituelle du peuple chrétien, étaient néanmoins pleinement connues de quelques grands patriarches et des autres héros de l'Histoire sainte. Ainsi, à propos des rares symbolismes qu'il dégage du rituel mosaïque, « je ne doute point, écrit-il, qu'Aaron et quelques autres, à qui les mystères de la vraie justice ont été révélés, n'aient compris ce que signifiaient tant de figures si pleines de sens (1) ».

(1) *Explication du mystère de la Passion*, t. II, p. 663.

Et c'est parce qu'il a devant les yeux la promesse du Messie, que les sacrifices d'Abel représentent bien plus parfaitement que ceux de Caïn le sacrifice du Calvaire et de la Cène. « Caïn offrit des fruits de la terre. Ce n'est pas là le sacrifice d'un homme qui se croit pécheur et condamné à mort. Rien là qui donne l'idée d'un médiateur. Au lieu qu'Abel

« offre les premiers-nés de son troupeau », c'est-à-dire, des agneaux, qui sont, depuis le commencement du monde, la figure de l'Agneau de Dieu, qui doit en expier les péchés par l'effusion de son sang. Il immole tout ce qu'il offre. Et par là il déclare... qu'il est indigne d'être offert, parce qu'il est pécheur; qu'il a besoin d'une victime pour être réconcilié; qu'il désire que la justice divine accepte cette victime au lieu de lui et fasse retomber sur elle le châtiment qu'il a mérité. Il réitère ses sacrifices, parce qu'il ne les regarde pas comme efficaces, mais comme des figures de celui qui en sera l'accomplissement et la vérité. Il répand un sang qui est le gage d'un autre; et il continue de le répandre parce qu'il n'y met pas sa confiance, et qu'il ne le considère que comme un signe de l'expiation future..., comme une *preuve publique* de son espérance au Médiateur, et comme une *cérémonie religieuse* qui lui facilite le moyen de s'unir à lui par une vive représentation de sa mort, de son obéissance, de sa patience, de son oblation volontaire pour les pécheurs dont il prendra la place.

Ne vous récriez pas devant ce jeune berger qui semble avoir lu saint Paul, saint Augustin, saint Thomas, le P. de Condren et Duguet lui-même. Comme prébibliothèque, on ne peut rien imaginer de plus somptueux. Surtout ne dites pas qu'il y a là plus de théologie, voire plus de poésie que de critique. Eh! bien entendu. Mais cette construction doctrinale — toute la métaphysique du Sacrifice — si merveilleusement riche et limpide, c'est là précisément ce qui nous intéresse, nous qui étudions le sentiment religieux au XVII[e] siècle, et non au temps de

Caïn et d'Abel. Remarquez du reste, et, si vous voulez, en souriant, que la critique est aussi de la fête. L'hébreu étincelle à toutes les pages de ce commentaire. Et ici même :

Grotius pense qu'Abel offrait seulement de la laine et du lait. Mais en premier lieu, *Bechoroth Isono* peut-il signifier autre chose que *primogenita gregis sui*...? Est-ce ainsi que la laine est appelée, et en a-t-on des exemples...? En quel endroit de l'Écriture, trouve-t-on que le peuple juif ait offert du lait à Dieu dans ses sacrifices, et qu'il en ait fait des libations?

Mélange amusant, mais encore plus émouvant d'érudition, de candeur et de sublime. Dans ces deux lignes de la Genèse : « Abel offrit des premiers-nés de ses brebis *et* de ce qu'il avait de plus gras », Duguet veut faire tenir plus encore. Ce *et* lui est une preuve

que tous les sacrifices d'Abel n'étaient pas de purs holocaustes, puisqu'il y en avait où il se contentait de brûler les graisses des victimes, c'est-à-dire celles qui couvraient les reins, le foie et les entrailles et qui sont tant de fois marquées dans le Lévitique. Les holocaustes sont exprimés par ces paroles : « *Il offrit des premiers-nés* de son troupeau »; et les sacrifices, où tout n'était pas consumé par le feu, par ces autres : « *et de adipibus eorum* », et leur graisse.

Subtilités, dira-t-on; peut-être, mais qui associent plus étroitement au sacrifice des premiers prêtres, et la symbolique du sacrifice mosaïque et la réalité du sacrifice de la Croix :

Si Abel n'avait offert à Dieu que des holocaustes, il aurait reconnu certaines vérités essentielles à la Religion... Il aurait confessé que tout est à Dieu... (mais aussi) que le commerce entre Dieu et les pécheurs est rompu; qu'une même victime ne peut les unir; qu'aucune n'est capable de les réconcilier; que le pécheur ne peut mettre sa confiance dans celle qu'il offre, et qu'après les avoir multipliées, il lui est également interdit d'y participer.

Mais Abel aurait obscurci beaucoup d'autres vérités aussi essentielles à la Religion, s'il n'avait jamais offert des sacrifices qui eussent été l'image de la réconciliation de Dieu avec l'homme; et s'il s'était toujours regardé comme séparé de ses victimes et comme excommunié par rapport à ses propres dons. Il aurait montré le péché et caché le Médiateur... Il aurait éteint l'espérance et, par une suite nécessaire, la foi même aux promesses. Il aurait confondu la véritable victime avec celles qui n'en étaient que l'ombre.

Il fallait donc qu'Abel offrît un autre sacrifice que l'holocauste; il fallait, comme l'ordonnera plus tard la loi de Moïse,

quelquefois partager la victime; en donner à Dieu une partie, et participer à l'autre, afin de représenter en mystère, non seulement le besoin d'un Médiateur, mais la certitude qu'on en avait un; afin de prouver que ce n'était point en vain qu'on l'attendait..., afin de nourrir l'amour et la reconnaissance, par une image anticipée des biens futurs, comme on tâchait d'entretenir la crainte et l'humilité par l'image d'une excommunication qui subsistait encore, et dont l'holocauste était la preuve.

Et pour que rien ne manque à cette figure privilégiée du Prêtre éternel, comme il est le premier sacrificateur, Abel est aussi la première hostie; « il est immolé dès le commencement du monde; à l'ouverture du livre il est parlé de lui. C'est ainsi que Jésus-Christ est immolé dès l'origine du monde ». Caïn et Abel

étaient tous deux prêtres... Mais quelle distance la piété sincère et l'envie avaient-elles mise entre ces deux pontifes! L'un est un lion, l'autre un agneau... Abel est tiré de son pavillon par son frère, qui l'égorge hors de l'enceinte de son héritage... Il fallait ainsi que la victime, immolée hors du camp, figurât celle qui devait être sacrifiée hors de Jérusalem... C'est à Dieu qu'Abel est sacrifié, pendant que Caïn croit qu'il l'immole à sa haine. Dieu sépare la victime du ministère criminel qui lui ôte la vie. Il convertit en un sacri-

fice de religion un horrible fratricide; et il dédie dans le sang du juste Abel les prémices de tous les martyrs... La terre fut trempée du sang qui sortit des blessures et elle servit d'autel à cette nouvelle espèce de sacrifice (1).

Ceux qui sont initiés de plus près à la théologie du sacrifice comprendront le prix que j'attache à cette exégèse, épuisante, si l'on peut dire, et ravissante. En dehors néanmoins de toute curiosité doctrinale, j'ai cru que l'occasion était bonne de montrer comment les chrétiens d'autrefois savaient lire l'Ancien Testament. Mais il nous faut courir, et sans nous arrêter qu'un instant à Noé lui-même, personnage presque aussi important qu'Abel, dans l'histoire symbolique de notre messe :

Ædificavit autem Noe altare... C'est ici la première fois que l'Écriture parle d'Autel. L'institution en est sans doute plus ancienne, puisque les sacrifices sont aussi anciens que le monde. Mais ce n'est pas en vain qu'au commencement du nouveau (après le déluge), et avant tout autre édifice, il est parlé d'un autel élevé et bâti, *va ihen*, Jésus-Christ et sa croix étant le premier objet, et de Dieu et des hommes, dans leur réconciliation.

Comment ils lisaient l'Ancien Testament? Mais, avec une religion et une tendresse de cœur dont nous ne pouvons même plus nous faire une idée !

Il y a un plaisir très pur et une solide joie à se représenter Noé, faisant la fonction de Prêtre, au nom de toute la nature, élevé entre le ciel et la terre, que la bonté de Dieu venait de rétablir, et se prosternant, avec les sept personnes qui composaient sa famille, autour d'un autel où, sous l'image du sang des animaux, il voyait couler celui de l'Agneau qui ôte le péché du monde...

(1) *Explication du livre de la Genèse*, pp. 7-60 passim. Tout ce commentaire du ch. IV de la Genèse est une merveille. Cf. notamment à la fin du chapitre la dissertation : « *Abel figure de Jésus-Christ; Caïn figure des Juifs qui l'ont mis à mort.* »

Odoratusque est Dominus odorem suavitatis. Un peu suffoqué par l'épaisse fumée de cet holocauste, où il assiste de toutes ses puissances de prière, certes; mais encore de tous ses sens, « il n'y a rien que de désagréable dan l'odeur des viandes brûlées », remarque notre délicat. Aussi bien la mort des animaux ne pourrait plaire par elle-même à celui qui leur a donné la vie. « Il y a donc dans le sacrificateur un mérite qui manque au sacrifice », et l'odeur suave qui monte jusqu'au ciel « est un cœur pleinement dévoué à ses volontés et aussi dépendant de lui que les victimes dont le sang est répandu (1) ».

D. *Observer néanmoins ce qui manquait au sacrifice de la croix sur le calvaire.* Comme le R. P. de la Taille le rappelle excellemment, la Passion « ne saurait à elle seule constituer l'oblation rituelle, qui est la propre action extérieure et sensible du prêtre (2) ». D'où vient ce que je me suis permis d'appeler, pour résumer d'un mot une des thèses essentielles de l'École française, « l'insuffisance métaphysiques » du Sacrifice de la Croix, entendant par là que ce sacrifice n'en est pas un au sens rigoureux du mot, tel que nous l'avons défini, et que, pour le devenir, il appelle le divin « supplément » qu'est le sacrifice de la Cène :

Toutes les qualités royales et sacerdotales sont en Jésus-

(1) *Explication du livre de la Genèse*, II, p. 236, 239. Si je pouvais rêver de remplir ici le vaste sommaire du sujet que je viens de résumer, il me faudrait passer maintenant du sacrifice de Melchisédech, puis à l'ordre d'Aaron. Amelote ne consacre pas moins de 3 chapitres à Melchisédech (pp. 234-243), et Duguet je ne sais plus combien de pages. Cf. *Explication de la Genèse*, II, p. 465-466; *Explication du mystère de la Passion*, II, pp. 441-461. Sur le sacerdoce mosaïque cf. *ib.*, p. 640-666, etc., etc. Par où l'on voit s'il est vrai, comme le R. P. de Lanversin paraît le prétendre, que, dans sa théologie du sacrifice, l'École Française néglige de montrer que le « sacrifice de Jésus-Christ (est) le parfait accomplissement des figures anciennes »!

(2) *Esquisse du mystère de la Foi*, p. 8.

Christ, dès le premier instant de sa vie, écrit le P. Amelote... Dieu lui fit connaître, dès son entrée dans le monde, comme parle saint Paul, qu'il l'établissait Prêtre, Médiateur et Rédempteur des hommes, et qu'il rejetait tout le sacerdoce faible et purement figuratif de la Loi... C'est par cette puissance sacerdotale qu'il a toujours agi dans son esprit et devant son Père... C'est comme Prêtre qu'il a annoncé la loi, et qu'il a déclaré le nom de son Père, qu'il a pardonné les péchés, qu'il a institué les sacrements et enfin qu'il a été en toute chose le Ministre et le Saint de Dieu.

Jésus-Christ n'a pas seulement été prêtre dès le commencement de sa vie, mais il l'a été divinement... Il ne s'est pas offert sur un autel bâti par les hommes, mais son autel a été la subsistance même du Verbe sur laquelle son humanité, qui est sa victime, a été soutenue (1) ;

Il est donc prêtre dès son incarnation, mais d'un sacerdoce intérieur, invisible et qui n'est pas encore selon l'ordre de Melchisédech. Son premier acte d'Homme-Dieu est pour s'anéantir, pour s'offrir : « Vous m'avez formé un corps : me voici... »; toutefois cette oblation n'est pas la première messe. L'immolation sur la Croix, non plus.

Que s'il est notre Agneau de Pâques, qui a été immolé, s'il s'est présenté lui-même à Dieu..., il a dû être prêtre pour faire ce grand sacrifice. Or, il n'a pu l'offrir comme un sacrifice de la nouvelle alliance, *et qui fût solennellement célébré parmi son peuple,*

condition *sine qua non* du sacrifice proprement dit,

puisque c'est du sang qu'il y a versé que son peuple a tiré son origine...; puisque ce fut... pendant sa mort que, de son côté ouvert, sortit, l'eau et le sang dont il forme et nourrit son Église. Le sacrifice de la Croix, de sa nature, précédait tout peuple saint, et ne pouvait être *le culte public des enfants de Dieu liés ensemble pour offrir en corps une victime sensible.*

(1) Amelote, *op. cit.*, pp. 225-228.

C'est là une des plus magnifiques définitions du sacrifice que l'on puisse concevoir. Aussi ne voyons-nous sur le Calvaire

aucune cérémonie religieuse. Il ne paraît qu'impiété, fureur et injustice, dans tous les auteurs et dans tous les ministres de cette mort; et ce qu'il y a de saint et de divin est tout renfermé dans l'intention du Prêtre et de la victime. C'est donc un sacrifice que nous devons plutôt mettre au rang et sous le genre des offrandes intérieures et spirituelles..., dont ce qu'il y a de religieux se passe dans le cœur et dans l'esprit, qu'au nombre des *oblations faites par la dévotion commune de tout le peuple fidèle, et dont le Pontife soit reconnu et autorisé par une ordination publique.*

Non, certes! que l'on prétende diminuer « l'oblation de Jésus-Christ mourant sur la Croix, en l'appelant sacrifice intérieur et spirituel » ;

car il était véritablement offert par le Prêtre de Dieu, et par le Prêtre-Dieu, et rien ne manquait de sa part à la sainteté de son offrande; mais seulement de la part des hommes, tout manquait à la *solennité extérieure d'un sacrifice* (1).

Quoique Jésus « se soit immolé sur la croix, et qu'en y donnant sa vie à Dieu pour nous, il lui ait rendu un honneur infini, néanmoins cette oblation de sa mort n'a pu être un *sacrifice de religion*, et il a été raisonnable qu'il en instituât un autre, pour être sans cesse offert publiquement par toute son Église ». Duguet n'approuverait pas cette formule. Vous dites, écrira-t-il à l'évêque de Mirepoix, La Broue, qui lui avait soumis un projet de mandement sur l'Eucharistie,

vous dites que, par le sacrifice de l'Eucharistie, Jésus-Christ convertit en un *sacrifice de Religion* celui qui fut offert sur

(1) Amelote, *op. cit.*, pp. 231, 232. Amelote dit plus loin (p. 236) que ce « sacerdoce intérieur et secret... contenait toute la perfection du

la montagne du Calvaire. On peut être blessé de l'équivoque, et ne pas comprendre votre pensée. Selon vous, le Sacrifice du Calvaire n'était pas moins un sacrifice de Religion et d'Adoration suprême que celui de l'Eucharistie. Mais le premier, sans l'Eucharistie, ne pouvait devenir l'exercice et l'objet du culte public et religieux de l'Église. Il faudrait tâcher de rendre ici votre pensée plus distincte (1);

c'est-à-dire marquer plus explicitement que, par sacrifice de religion, on entend un sacrifice public et liturgique. Puis, reprenant la belle formule que nous admirions tantôt, le sacrifice de la Croix, poursuit Duguet,

n'a été un vrai sacrifice que dans l'usage intérieur que le Sauveur en a fait, et il n'a été nullement de ceux dont l'offrande lie les *enfants de Dieu et les fait conspirer... à rendre en corps une gloire parfaite à Dieu.* Car qui peut dire que les Juifs qui étaient le seul peuple saint,

la seule Église hiérarchiquement constituée,

l'eussent offert par charité ? La Loi n'ordonna jamais aucun semblable sacrifice. Elle ne permettait d'en offrir aucun hors du Temple; ce ne furent ni les Prêtres, ni les Lévites, ni les Juifs mêmes, mais les Romains qui immolèrent cette victime. Ce ne fut point dans le lieu saint qu'elle fut offerte, mais dans un lieu si profane et si odieux que quiconque s'y était trouvé n'eût pu manger l'Agneau de Pâques... Bien loin que les Juifs pussent regarder Jésus comme une victime sainte..., par horreur ils ne souffrirent pas même que son corps demeurât sur la croix au jour du Sabbat... Le Sauveur ne pouvait non plus, selon la religion des Juifs, s'offrir lui-même,

d'une oblation publique, puisque la Loi « ne lui permet-

sacerdoce ». En un sens, rien de plus juste. Cependant on ne dirait pas que l'âme séparée du corps renferme toute la perfection de l'homme.

(1) *Lettres,* VI, p. 111.

tait... ni d'être victime, parce qu'il était homme, ni d'être prêtre, parce qu'il était de la tribu de Juda ».

Il reste donc que ce soit dans son cœur que le Sauveur... ait fait le plus saint de tous les sacrifices et que, par (là) il ait changé, *dans son intention secrète, en adoration et en honneur de Dieu ce qui était de soi le plus détestable des supplices.*

Ils sont décidément tous les mêmes. Le sublime est leur élément, et un sublime qui se passe de l'éloquence.

Mais quoi, ne retrouve-t-on pas dans cette immolation sur la croix « la vérité du sacrifice d'Abel, de Noé, d'Abraham, d'Aaron » ! Oui, sans doute, mais

c'est une chose fort différente d'accomplir la figure d'un sacerdoce et d'être prêtre selon l'ordre de ce sacerdoce. Le Fils de Dieu, comme la vérité et la fin de toutes les Écritures saintes, et de toutes les figures anciennes, a accompli en sa personne tous les sacrifices, tant de la loi écrite que de la loi naturelle; et toutefois il n'a pas été prêtre selon tous les sacerdoces de ces lois.

Pontife par excellence, il n'est limité aux lois et aux conditions extérieures d'aucun des sacerdoces antiques, celui de Melchisédech excepté. Les devoirs qu'il a rendus à son Père, pendant toute sa vie, et même sur la croix, « n'appartenaient pas à un sacerdoce public, mais à un sacerdoce tout divin, indépendant des cérémonies et des actions extérieures, et dont le ministère ne s'exerçait que devant la Majesté de Dieu, et dans le temple du cœur de son Fils (1) ».

F. « *Montrer comment l'Eucharistie est le supplément de tout ce qui manquait au Calvaire; comment par elle le sacrifice de la Croix, en demeurant unique, devient par-*

(1) Amelote, *op. cit.*, pp. 636-640.

fait; comment, n'étant offert qu'une fois, il devient néanmoins perpétuel. »

C'est là, en effet, je veux dire à fondre en un sacrifice unique, proprement dit et parfait, l'immolation secrète de la Croix et l'immolation liturgique de la Cène, c'est là, que tendent les analyses qu'on vient de lire, et qui me paraissent non seulement si belles, mais encore si nécessaires à l'intelligence de leur philosophie *sacrificielle* que je laisse Duguet nous les présenter. Qu'il ait ici Condren ou Amelote sous les yeux, j'en suis presque sûr, mais il ne touche rien qu'il ne le renouvelle.

Lorsque Jésus-Christ s'offrit volontairement pour nous sur la croix, son sacrifice intérieur et secret fut déshonoré par les apparences d'un supplice.

Rien que les apparences, voilà encore un grand mot !

Son oblation *libre et gratuite* n'eut que les *dehors* d'une condamnation nécessaire et forcée. Les hommes n'y contribuèrent que par leurs crimes, et ils parurent en être seuls les exécuteurs et les ministres.

Le Père éternel, qui immolait son Fils unique, et dont Abraham avait été autrefois la figure, demeura dans le silence. Isaac parut lié au bois par la nécessité et par l'impuissance de se mettre en liberté, sans que la main invisible qui l'y avait attaché fût connue ni respectée par les hommes, et sans qu'aucun d'eux reconnût dans Jésus-Christ l'obéissance d'Isaac.

Les Juifs seuls furent substitués à Caïn dans l'immolation du juste Abel, mais ils ne parurent point ouvertement les successeurs de Caïn; et le Fils de Dieu qu'ils avaient accusé devant tous les tribunaux, ne mourut point avec toute l'évidence de la justice et de l'innocence d'Abel...

Quelles strophes et de quel poème !

Personne ne pensa à recueillir le sang de la nouvelle alliance, qui parut négligé et mêlé avec celui des pécheurs;

au lieu que le sang des victimes, qui avaient été immolées dans l'ancienne, fut recueilli dans des coupes...

Personne ne regarda la croix comme un autel sur lequel l'unique victime digne de Dieu, prédite par toutes les autres, était immolée...

Personne ne considéra Jésus-Christ immolé au temps de Pâques comme la vérité de cette figure.

« Cette mort, avait écrit Amelote, quoique très publique, ne laissait pas d'être secrète et inconnue, dans sa *sainteté de Sacrifice*; et, à la réserve de la sainte Vierge et de peu d'autres personnes, la terre n'était nullement éclairée sur l'application qu'avait l'Agneau sans tache à répandre son sang pour laver les péchés du monde (1). » Personne enfin, conclut Duguet,

ne pensa à participer à son Sacrifice, quoique tout le monde se fût empressé à manger l'agneau qui n'en était que le symbole. La communion essentielle à un sacrifice pacifique, et plus encore à un sacrifice qui réconciliait véritablement les pécheurs avec Dieu, manqua à celui de Jésus-Christ.

Tout *manque* donc à cette immolation, pour être, par elle seule, un sacrifice au sens rigoureux du mot. Mais Jésus-Christ avait suppléé à ce défaut

et à tous les autres dont je viens de parler, par l'institution de l'Eucharistie : en prévenant l'injustice et la cruauté des hommes; en s'immolant à son Père avec une pleine liberté; en accompagnant son sacrifice d'un culte religieux et de l'action de grâces; en recueillant lui-même son sang dans une coupe; en préparant la chair du véritable Agneau pascal, et la mettant en état d'être mangée, sans qu'elle causât de l'horreur; et en rendant ainsi parfait le sacrifice de la croix qui sans cela n'aurait eu que l'immolation sans culte religieux, sans communion, et par conséquent sans la preuve

(1) Amelote, *op. cit.*, p. 641.

essentielle qu'il avait obtenu notre réconciliation et notre salut (1).

Aux yeux de Duguet, le plus grave peut-être de ces « défauts » apparents est que, sur le Calvaire, tout fait croire que le Christ n'est que la victime; rien d'extérieur ne montre qu'il est également le sacrificateur, l'unique prêtre. Dans le sacrifice de la Cène, au contraire, aucun doute n'est possible sur ce point :

Considérons-le... sous cette grande idée de Pontife éternel et d'Agneau de Dieu, qui ne veut point rendre douteuse la liberté de son immolation, *en attendant que les hommes paraissent le sacrifier malgré lui*, qui ne veut pas que les mains des méchants concourent à son humiliation, et mêlent à sa charité leurs crimes et leur violence; qui ne veut pas que des bouches impures déshonorent par leurs blasphèmes un sacrifice qui doit s'élever jusqu'à Dieu comme l'odeur d'un encens (2).

Gardons-nous toutefois, quand nous essayons de marquer ces différences entre la Cène et le Calvaire, d'employer des « termes durs », qui feraient oublier « la conformité essentielle entre l'Autel et la Croix » :

Il n'y a rien qui éloigne plus les protestants de la foi de l'Église que la pensée qu'on leur a inspirée... que le sacrifice de nos autels est injurieux à celui que Jésus-Christ a offert

(1) *Explication du mystère de la Passion*, II, pp. 555-558 : « Il mit une grande différence, écrit Amelote, entre la manière d'offrir ce présent (à la Cène) et celui de la Croix. Car (dans) celui de la Croix, il n'y eut rien (extérieurement) de saint et de religieux », au lieu que le sacrifice selon l'ordre de Melchisédech (pain et vin) réunit tous les caractères d'une fonction liturgique parfaite. « Il fut fait dans un cénacle paré de tapis. Il y employa les prières usitées et les habits particuliers dont les juifs témoignent que les chefs de famille se servaient en cette fête. Il éleva les yeux au Ciel..., il rompit le pain..., il en offrit à Dieu son Père un présent et un sacrifice. » Amelote, *op. cit.*, pp. 249-250.

(2) *Explication*, p. 466.

sur la Croix, qu'il est différent, qu'il est une vaine et profane réitération d'un sacrifice unique, qui n'a pu être offert qu'une fois selon saint Paul. Pour détromper ces hommes séduits par un respect mal entendu pour le sacrifice de la Croix, il n'y a rien de plus nécessaire que de leur expliquer que ce sacrifice est absolument le même que celui de l'Eucharistie; qu'ils ne sont point différents; que l'Autel et la Croix sont la même chose; que non seulement le Prêtre et la Victime y sont les mêmes, mais que c'est la même mort qui y est offerte; et que, bien loin de la réitérer, c'est parce qu'elle ne peut se réitérer qu'on l'offre toujours (1).

Deux spectacles différents, mais qui ne font qu'un seul et même acte de religion. Sur la Croix, l'oblation intérieure d'une immolation réelle bien qu'invisible ; à la Cène, l'oblation liturgique de cette immolation. Il n'y a de mot dans aucune langue pour signifier l'unité substantielle de ces deux manifestations différentes, et si l'on ose dire, complémentaires. Car si l'on dit que la Cène est le supplément liturgique de la Croix, il faut ajouter aussitôt que la Croix est aussi le supplément de la Cène. Celle-ci en effet, bien qu'elle réalise toutes les conditions extérieures d'un sacrifice, ne serait qu'une cérémonie figurative, comme la manducation de l'Agneau pascal, si elle ne s'appropriait pas, en la devançant, l'immolation prochaine de la Croix (2) :

il ne faut pas distinguer la chair que Jésus-Christ donna à

(1) *Lettres*, VI, pp. 82-84.

(2) « Le Sauveur n'a pas dû... instituer avant le temps de sa mort ce grand sacrifice..., parce qu'il fallait que la rédemption de son peuple en précédât l'assemblée et qu'il devait accomplir par la Croix toute l'ancienne loi avant que de commencer la nouvelle. » S'il a institué, la veille de sa mort, le Sacerdoce selon l'Ordre de Melchisédech « ç'a été néanmoins en *supposant sa mort accomplie*..., et la prévention en fut de si peu de temps qu'il est facile de voir qu'il l'avait attendue comme nécessaire pour l'institution de son offrande, et toute la doctrine de l'Écriture montre qu'en instituant le nouveau

ses Apôtres, de celle qui fut donnée le lendemain sur la Croix; et reconnaître que le sang qu'il leur présenta dans la coupe, était absolument le même que celui qui sortit de ses plaies.

Unité fondamentale où se trouve

la perfection du sacrifice de Jésus-Christ, et la raison essentielle de l'institution de l'Eucharistie, qui ajoute à la croix ce qui paraissait y manquer; qui convertit en nourriture la chair de l'Agneau et son sang en breuvage et qui fait entrer les Apôtres en communion avec la Victime..., et avec le souverain Prêtre qui l'a offert (1).

Brisez cette unité, séparez l'une de l'autre ces deux

Sacrifice, il la regarda (sa mort) comme déjà soufferte ». Amelote, *op. cit.*, pp. 642, 643. Il me semble que le « n'a pas dû » par où commence Amelote est trop fort. « N'a pas voulu » suffirait. Puisque, de toutes façons, nous avons affaire ici à une simultanéité miraculeuse, pourquoi le Sauveur n'aurait-il pu l'établir entre la Circoncision et la Croix? Tout ce que l'Écriture nous montre, c'est qu'il ne l'a pas fait. Avec cela ne doit-on pas dire, et tout le raisonnement d'Amelote et de Duguet n'exige-t-il pas qu'on le dise, que cette mystérieuse « prévention » ou anticipation, qui suppose consommée déjà effectivement une immolation qui ne le sera que demain, que cette prévention, dis-je, suppose également comme déjà fondée, existante, l'Église elle-même qui doit naître demain du côté ouvert? L'une de ces simultanéités entraîne l'autre. Pour eux, si le sacrifice du Calvaire n'en est pas un, au sens propre, c'est, en partie du moins, parce qu'il n'y a pas encore d'Église. Pas d'Église, pas de liturgie. Bref, et toujours par « prévention » l'Église existerait déjà, soit au Cénacle (réunion officielle des 12, leur participation rituelle au Sacrifice), soit sur le Calvaire (Marie et saint Jean). Sur cette anticipation elle-même cf. quelques lignes très intéressantes du R. P. de la Taille. Dès la Cène, « le sacrifice de la Passion est en train, déjà la rédemption a commencé..., le sacrifice de la rédemption est déjà en cours... (Le Christ) ne s'appartient plus; la tombe a maintenant des droits sur sa proie ». Une autre formule me gêne un peu : « Son immolation mystique l'engage à l'immolation effective et douloureuse du Calvaire. » Ne semble-t-il pas que l'effet même de l'anticipation soit de supprimer la distance dans le temps? On ne s'engage pas à faire ce qui est déjà fait. Qu'on me pardonne ces bégaiements. Cf. *Esquisse*, pp. 9-10.

(1) *Explication*, pp. 559-560.

manifestations d'un seul et même sacrifice, et il n'y aura plus « rien de sérieux » dans l'institution de l'Eucharistie :

Si le sang de la Victime, qui devait confirmer l'alliance et rendre le Testament de Jésus-Christ irrévocable, n'avait été réellement reçu par les Apôtres, le Fils de Dieu se serait trop hâté, en disant que l'alliance était conclue. Les Apôtres se seraient trompés en le croyant. Il n'y aurait eu dans tout ce mystère qu'une promesse de l'avenir.

L'héritage n'était point encore ouvert, puisque le testateur était plein de vie. Le sang de Jésus-Christ n'était qu'une figure, au lieu que le sang des victimes répandu par Moyse sur le peuple était effectif, et il fallait attendre au lendemain où Jésus-Christ expira sur la Croix pour inviter ses apôtres à boire son sang.

Le moyen toutefois de « comprendre que le sang de Jésus-Christ fût réellement dans la coupe, avant qu'il fût répandu sur la Croix » ? Le moyen de « le regarder comme répandu, dans le temps qu'il était encore dans les veines de l'Agneau » ?

Ces difficultés étonnent la raison, mais non la foi. Elles passent notre intelligence et notre pouvoir, mais non celui de Jésus-Christ. Il nous a révélé ce qu'il a fait et non la manière dont il l'a fait... Nous sommes ses disciples et non ses juges (1).

Aussi bien, ce mystère aide-t-il en quelque façon notre foi, en même temps qu'il la met à l'épreuve :

Si Jésus-Christ avait différé l'institution de l'Eucharistie jusqu'après sa mort et après sa résurrection, combien les difficultés que se forme la raison humaine sur la vérité de notre participation à la chair de Jésus-Christ auraient-elles été multipliées ? Combien aurait-on eu de peine à croire que

(1) *Explication*, pp. 529-530. Sur la nécessité d'un sacrifice visible dans l'Église, cf. un admirable chapitre d'Amelote, pp. 246-247.

le sacrifice de l'Eucharistie fût réel, après que Jésus-Christ était entré dans sa gloire ? Et combien l'activité de la foi, qui doit croire que c'est le même corps qui a été livré pour nous... aurait-elle été retardée par la distance des temps et lieux ! Mais Jésus-Christ, *déjà voisin du Calvaire*, substituant son corps à l'Agneau pascal qui venait d'être mangé, portant dans ses mains le calice où était son sang, commandant à ses Apôtres de le boire, et les assurant que c'était le sang même qu'il répandrait dans quelques heures, *ou qui même était déjà répandu, quoique d'une manière secrète et invisible*, il a infiniment aidé notre foi; et il nous a rendu comme palpable et sensible ce que d'autres circonstances auraient fait paraître plus difficile. Il nous a convaincus que le sacrifice de son corps serait réel après sa résurrection, puisqu'il l'était avant sa mort. Il nous a persuadés que le mystère de sa mort pouvait être continué, puisqu'il l'avait prévenu. Il nous a montré la puissance qu'il avait de mettre son corps en des lieux différents, en demeurant visible à ses Apôtres dans sa personne, et se donnant en même temps à eux sous les symboles de l'Eucharistie. Il a fait taire tous les raisonnements humains, en faisant ce que les Capharnaïtes n'avaient pu croire, et il nous a tous préparés... à croire sans peine que, lorsqu'il serait monté au ciel, il n'en serait pas moins présent dans l'Eucharistie, puisque la difficulté d'être le même en des lieux différents était levée (1).

On ne sait vraiment ce qu'il faut le plus admirer ici, chez Duguet, ou la vigueur tranquille de sa foi, ou l'agilité de sa dialectique, ou son intense ferveur. Encore ai-je dû m'en tenir à un résumé très superficiel de ses vues sur le sacrifice, laissant de côté nombre de pages plus techniques, où il ne me paraît pas moins excellent, et qui étonneraient, je crois, par leur pénétration les maîtres contemporains de la théologie sacrificielle, le R. P. de la Taille et M. Lepin (2). Mais ce qui doit nous émouvoir

(1) *Explication*, pp. 568-570.

(2) Je recommande plus particulièrement aux spécialistes la longue lettre à l'évêque de Mirepoix sur l'Eucharistie, t. VI, pp. 80-120.

le plus ici est de songer que ces hautes méditations n'ont pas été composées pour les seuls théologiens, qu'elles ont nourri et enchanté, pendant longtemps, l'élite pieuse. De l'avènement à la mort de Louis XIV, une propagande persévérante les avait façonnés à ces hautes curiosités, si essentiellement chrétiennes et d'un tel bienfait pour la vie intérieure. Vers la fin du XVII[e] siècle, une des œuvres les plus *représentatives* de ce temps-là, le *Catéchisme de Montpellier*, œuvre, comme on le sait, de l'oratorien Pouquet, ne consacre pas moins de cent pages in-quarto, et de deux colonnes chacune, au Saint Sacrifice (1).

Henri Bremond,
de l'Académie française.

(1) Il va, du reste, sans dire que l'école oratorienne n'a pas le monopole de ce sujet. J'ai retenu ce qui m'a paru le plus complet et le plus exquis, à savoir la doctrine d'Amelote et celle de Duguet. Il eût été sans intérêt d'énumérer tous les auteurs du XVII[e] siècle qui ont écrit sur le sacrifice. A qui voudrait pousser plus à fond ces recherches, je signalerai le chapitre de Floriot, dans la *Morale du Pater*, pp. 392-410, et les *Instructions* du P. Judde sur le Sacrifice de la messe (V, pp. 275-419). Près de quarante pages sur les sacrifices de l'ancienne loi. Pour les méditations de Bossuet, tout le monde les connaît. Elles paraissent moins admirables quand on les relit après celles de Duguet et elles se trouvent implicitement critiquées dans la lettre de Duguet à la Broie.

Théologie mystique de Joseph du Saint-Esprit [1]

Analysant le tome II du *Cursus*, nous avons retracé le plan général de l'œuvre dénommée suggestivement par son auteur : « les 5 prédicables mystiques » (*Vie Spir.*, tome XIV, n° 4-5, juillet-août 1926, Suppl., p. [177]). Le tome II étudiait le « genre » : la nature intellectuelle humaine s'adonnant à la méditation ; puis la « différence » : la contemplation. Le tome III aborde l'étude de l' « espèce » : la perfection spirituelle. Les pages sortirent si nombreuses de la plume féconde de l'auteur qu'il fut nécessaire de diviser le volume. La division fut toute matérielle d'ailleurs : aucun groupement logique de la matière ne correspond à la distinction des volumes.

Le tome III ne le cède en rien aux précédents, ni pour l'importance des questions abordées, ni pour la lumière qu'il projette sur les problèmes mystiques actuels. Notre intention dans ce compte-rendu étant de signaler aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* l'intérêt de cette publication plutôt que d'en faire directement la critique, nous nous attacherons à en analyser objectivement le contenu.

L'auteur examine d'abord la nature de la perfection,

(1) Joseph a Spiritu Sancto, O. Carm. Disc. (1667-1736), *Cursus theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divisus*. Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio a S. Paulo ejusdem Ordinis accuratissime exacta. Brugis, Beyaert ; Romae, apud Curiam Generalitiam, Corso d'Italia 38. Tomus III, in-8 max., xxiv-853 pp. Pret. Lire 50. (Tom. I, L. 25 ; Tom. II, L. 50. Les tomes IV, V et VI se publient par fascicules trimestriels. Abonnement, Lire 25.)

et achève son étude en marquant la place qu'y occupe la contemplation. Il aborde ensuite l'analyse de la contemplation propre à l'état de perfection, c'est-à-dire les formes les plus élevées de l'oraison contemplative. Déjà cette partie de son étude ne s'achève qu'au tome suivant. Elle y sera suivie de l'examen de la nature de l'union fruitive à ses divers degrés : les fiançailles, le mariage spirituel en particulier. Cette dernière partie est de tout point remarquable; nous aurons à y insister spécialement lorsque nous devrons en faire l'analyse.

Une remarque préliminaire, placée en tête de la Disp. XV, ne pourra être perdue de vue au cours de cette étude : l'auteur y accorde qu'il n'y a pas que les contemplatifs qui parviennent à la perfection, mais la perfection étudiée ici est celle « qui s'obtient à l'aide de la contemplation ». Pourtant, ajoute-t-il, « en vérité, ce que nous avons à en dire revient en propre à toute espèce de perfection surnaturelle ». L'auteur partage donc l'attitude commune au grand nombre des écrivains de l'école carmélitaine. L'objet direct de leur étude est le développement de la vie spirituelle chez l'âme qui suit la « voie contemplative », mais ils savent que la perfection surnaturelle se retrouve substantiellement la même chez toutes.

Fidèle à la méthode scolastique, l'auteur aborde successivement la question de l'existence de la perfection spirituelle, puis celle de sa nature. La perfection dont il s'agit, dit-il, est celle qui revient en propre à l'âme constituée en état de grâce : l'union de l'âme avec Dieu. Cette perfection, possible à la créature rationnelle en général (n. 5), à l'homme en particulier (n. 16) même dès cette vie (n. 41), fut et est encore dès ici-bas le fait de certaines âmes (n. 51). Voyons donc de plus près en quoi elle consiste.

Après avoir montré la place qui revient aux conseils et aux préceptes dans l'œuvre de notre perfection spirituelle, l'auteur, d'accord avec la doctrine courante, déclare que « la perfection de la vie chrétienne consiste for-

mellement et substantiellement dans la charité » (n. 161). Entendez la charité pour autant qu'elle dit à la fois l'amour de Dieu et celui du prochain (n. 177, 182); bien que l'amour du prochain ne vienne qu'en second lieu (n. 199). Entendez encore : la charité dans sa formalité d'amour d'amitié (n. 224); mais de nouveau, l'amour de concupiscence, tout en ne venant qu'en seconde ligne, n'est pas exclu (n. 250). Rappelant à présent la distinction de la charité en amour affectif et effectif, tout en retrouvant la perfection substantielle en tous deux (n. 264), l'auteur tient qu'elle est principalement le fait de l'amour affectif (n. 265). Enfin, rappelant que l'amour affectif compte de nombreux degrés, il remarque que la perfection substantielle ne se trouve proprement qu'aux degrés supérieurs (n. 295). On conçoit dès lors comment on puisse distinguer chez les âmes possédant déjà la charité des débutants, des progressants et des parfaits.

Mais si la perfection surnaturelle consiste essentiellement dans la charité, faut-il comprendre : dans la charité seule? Ici l'auteur affirme encore : « la perfection substantielle consiste dans la contemplation divine; par conséquent elle ne consiste pas dans le seul amour de Dieu » (n. 322). La doctrine des *Salmanticenses* permet à l'auteur de soutenir cette thèse affirmant une double perfection (n. 342). Il faut en effet, selon les théologiens de Salamanque, distinguer en ce bas monde deux perfections : l'une morale, l'autre physique. La perfection morale s'entend des mérites qui donnent droit à la perfection consommée. On l'appelle précisément perfection morale ou virtuelle parce qu' « elle dispose le sujet à recevoir la perfection de la patrie en l'y rendant proportionné, en l'inclinant vers elle ». Or ce sont là les fonctions de la charité, en elle consistera donc la perfection morale. Mais il y a aussi la perfection physique, « où se retrouve participé le concept propre et essentiel de la béatitude parfaite. Ce concept dit qu'elle est la possession (*assecutio*) et l'appréhension du bien dont la jouissance

nous donne la béatitude. Or ce concept de possession ne convient qu'au seul acte de l'intelligence : à lui revient d'attirer l'objet à soi et de l'appréhender. La contemplation divine, le plus parfait parmi les actes de l'intelligence, sera donc la perfection physique et formelle (n. 342) ». Même, à vrai dire, la raison de perfection convient davantage à la contemplation qu'à la charité. Étant donné en effet que la perfection surnaturelle consommée consiste dans la vision béatifique, participer cette raison d'une manière inchoative, comme le fait la contemplation divine, est un mode plus parfait de la posséder que de la faire sienne uniquement par manière de disposition en la méritant (n. 358). Cette contemplation sera un acte ayant pour principe prochain l'habitus de la foi illustrée par les dons du Saint-Esprit (n. 364).

On remarquera l'appoint qu'à première vue peut recevoir de cette doctrine la thèse qui soutient le caractère normal de la contemplation infuse; n'oublions pas néanmoins que chez Joseph du Saint-Esprit la contemplation ayant pour principe les dons du Saint-Esprit s'accommodant à notre mode d'agir humain est dite acquise. Relevons pourtant encore en passant une phrase abondant dans le même sens : « La perfection substantielle de l'âme en cette vie consiste dans le mariage spirituel célébré entre elle et Dieu. » Il est vrai que nous la rencontrons dans une objection que se fait l'auteur, mais rien dans la réponse qui fasse croire qu'il la rejette. Au contraire, au tome IV, Disp. XX, n. 24, il répète : « La béatitude inchoative est obtenue par l'âme quand elle est élevée à l'union fruitive dans le mariage spirituel. » L'étude du mariage spirituel, que nous apportera le volume suivant, nous permettra de préciser la pensée de l'auteur sur ce terrain brûlant.

Examinons donc les effets particuliers et la nature de ces degrés de contemplation qui reviennent en propre aux âmes parfaites suivant la voie contemplative.

L'auteur étudie d'abord les effets de la contemplation

« véhémente », dite encore « extatique », sur les différentes puissances de l'âme. Empêche-t-elle les fonctions végétatives? Non (n. 7). Suspend-elle les sens externes? Oui (n. 57). L'opération des sens internes? Celle du sens commun, oui (n. 182); mais celle de la fantaisie? C'est la célèbre question de la nécessité de la « conversio ad phantasmata » que l'auteur examinera ici non seulement au point de vue de la contemplation extatique, mais dans toute son ampleur. Or, à l'encontre de certains auteurs Carmes, le P. Joseph du Saint-Esprit reconnaît la nécessité du concours de l'imagination dans toute contemplation : qu'elle soit acquise, affirmative (n. 209) ou négative (n. 227), ou qu'elle soit infuse (n. 244), dès qu'elle est concédée à l'homme vivant en ce bas monde selon la condition de son état, elle a besoin du concours de l'imagination. L'argument fondamental de l'auteur, qui revient sous bien des formes, est le suivant : « La condition propre de l'homme en cette vie demande que sa contemplation soit un acte de l'âme informant le corps. Il faut donc qu'une telle contemplation, ou atteigne directement la matière, ou tout au moins la « connote » (n. 247). » Quant à l'appétit sensitif, lui aussi est « lié » par la contemplation véhémente.

Est-ce dépendamment de sa volonté libre que le contemplatif est élevé à l'extase? L'auteur le nie (Disp. XVII, n. 1). Mais supposons le premier moment, celui de l'enlèvement, passé, l'âme contemple-t-elle ensuite « librement »? Dans cette question disputée l'auteur tient pour l'affirmative (n. 74). Il examine aussi longuement le cas où la contemplation rendrait impossible la récitation des prières vocales obligatoires. Il tient la chose pour suspecte si elle se présente fréquemment.

L'auteur aborde ensuite la nature des contemplations les plus élevées : la théologie mystique (D. 19), la contemplation suréminente (DD. 20 et 21), la contemplation faciale (D. 22). Commencée au tome III, cette étude ne s'achève qu'au tome suivant; mais l'unité de la matière

nous invite à joindre au compte-rendu du volume qui nous occupe celui des 3 premières Disp. du t. IV.

La Disp. 19 est consacrée à l'étude de la théologie mystique.

Rappelant les multiples acceptions du nom, le P. J. remarque qu'il désigne ici « cette contemplation très éminente qui est le propre des parfaits, ou l'état où l'on exerce cette contemplation propre aux parfaits ». On sait que ces oraisons supérieures sont dites passives. L'auteur examine donc jusqu'où s'étend cette passivité. Il le détermine en une série de thèses : tout d'abord, l'âme agit réellement dans cette oraison; elle n'est donc pas purement passive (n. 12). Le Saint-Esprit ne peut être le principe actif immédiat de cette contemplation; l'exercice de la théologie mystique présuppose donc nécessairement chez le contemplatif la réception d'un élément qui lui soit intrinsèque (n. 37). Une simple assistance extrinsèque de l'omnipotence divine ne peut suffire (n. 78). S'il faut donc que l'intelligence elle-même produise sa contemplation (n. 107), quel en sera le principe prochain?

Afin de procéder avec clarté, il importe de déterminer exactement les éléments constitutifs de la théologie mystique. Il semble bien que la volonté y ait une part importante, mais à proprement parler est-elle un acte de l'intelligence ou de la volonté? Tout au moins ne procède-t-elle pas uniquement de la volonté, car ici non plus il ne peut y avoir acte de volonté sans acte d'intelligence (n. 131). Puis, bien que la volonté puisse y aimer plus intensément que ne comprend l'intelligence (n. 154), il faut dire néanmoins qu'elle n'est pas essentiellement un acte de volonté (n. 184). Mais elle naît de l'union fruitive de la volonté. La théologie mystique n'est donc point l'acte d'intelligence appelé contemplation « chérubique », car celle-ci, bien que due au don de sagesse, précède l'union fruitive (n. 185), mais elle consistera proprement dans la contemplation dite « séraphique » ou « suréminente » qui fait suite à l'union (n. 186). Déterminer le

principe prochain de la théologie mystique revient donc à désigner celui de la contemplation séraphique ou suréminente. Quel est-il ?

La réponse de l'auteur sera complexe. Il distingue en effet une double contemplation suréminente. L'une a le mode affirmatif, l'autre le mode négatif, mais toutes deux méritent le nom de théologie mystique au sens le plus strict (n. 212). La négative a pour principe prochain le don de Sagesse, mais en présupposant pourtant l'union fruitive. Antérieurement à celle-ci, la contemplation mystique ayant pour principe le don de Sagesse sera tout au plus « chérubique ». L'affirmative a un principe plus élevé que les dons. Il y a en effet une contemplation qui, tout en restant inférieure à la vision béatifique, est néanmoins supérieure à celle dont les dons sont le principe (D. 20, n. 1). Elle procède, non point des « grâces gratis datae » (n. 41), mais de la science « per se infusa » (n. 75). Elle compte d'ailleurs plusieurs degrés, selon que la lumière spéciale qui en constitue le fond s'accompagne ou non de l'infusion d'espèces nouvelles soit imaginatives, soit intellectuelles (n. 87, 88).

La Disp. suivante est consacrée à l'étude de cette science « per se infusa ». Après avoir démontré son existence (n. 1) et expliqué sa nature (n. 9 sqq.), l'auteur examine à qui elle fut concédée. Seul le Christ la posséda d'une manière habituelle (n. 27). La Vierge Marie en eut pourtant une participation permanente (n. 38). Enfin, aux âmes très parfaites, Dieu a coutume de la communiquer de temps à autre (solet Deus quandoque concedere) d'une manière transitoire (n. 52).

Quant à la vision intuitive ou faciale de Dieu, l'auteur la déclare impossible à l'homme vivant de cette vie mortelle (D. 22, n. 2). Mais la puissance divine peut nous en faire jouir moyennant un miracle (n. 12). L'auteur croit que ce fut le cas pour la Vierge Marie et saint Joseph (n. 23, 29). Adam n'eut point ce privilège (n. 30, 31), mais saint Élie en jouit avant son enlèvement (n. 35).

Moïse et saint Paul connurent la même faveur (n. 37).

Pour avoir une connaissance complète de ce qui touche la perfection spirituelle de l'âme contemplative, il ne nous reste plus qu'à étudier l'union fruitive, racine de la contemplation séraphique procédant des dons du Saint-Esprit. L'auteur s'y attachera dans les Disp. suivantes du tome IV, et, distinguant ses divers degrés, nous permettra de suivre l'évolution de la vie mystique jusqu'à sa forme suprême : le mariage spirituel.

Notons, pour finir, que l'activité méticuleuse du P. Anastase ne s'est point démentie dans la publication de ce nouveau tome. Les amis de la science mystique lui sauront gré de leur avoir fourni une édition aussi soignée.

Rome, avril 1931.

fr. Gabriel de S^te^-Marie-Madel., O. C. D.

JOSEPH GRANDET,

Supérieur du Séminaire d'Angers

(1646-1724)

Joseph Grandet naquit à Angers, le 30 juillet 1646. Après avoir fait ses études philosophiques à l'Université de sa ville natale, il se rendit à Paris pour suivre les cours de théologie à la Sorbonne (1669-1673). De retour à Angers, il fut successivement ou simultanément directeur au Grand Séminaire (1673-1692), supérieur du Grand Séminaire (1692-1707), supérieur du Petit Séminaire (1680-1707), curé de Sainte-Croix (1685-1717). En l'année 1695, il devint membre de la Compagnie de Saint-Sulpice.

M. Grandet n'a pas été seulement l'honneur du clergé angevin par ses vertus, sa science et ses écrits, mais. de plus, il a vraiment organisé en Anjou l'œuvre capitale de la formation des clercs.

Quand M. Grandet mourut (1^er^ décembre 1724), ses amis songèrent à publier sa Vie, mais ce projet ne devait jamais se réaliser. Parmi les matériaux réunis après la mort du saint prêtre, on trouve à la Bibliothèque d'Angers (mss 1794) deux Mémoires que nous allons reproduire.

Le premier est dû à la plume d'un directeur du Séminaire d'Angers, dont le nom n'a pas été conservé :

M. Grandet, dès son bas âge, a toujours été porté à la piété, et en a toujours donné des preuves. Il a été fort studieux, il était bachelier de Sorbonne. Il a demeuré plusieurs années à Saint-Sulpice, élevé par M. Tronson,

dont il suivait en tout les avis et les conseils, aussi bien que de M. Lechassier. Il a fait venir Saint-Sulpice à Angers (1695). Il a été 32 ans curé de Sainte-Croix, instruisant sa paroisse. Il a procuré au Séminaire d'Angers cinq retraites de suite au clergé, par M. de la Pérouse (1691). Sans sortir des bornes du respect dû à M. Arnauld, son évêque, il a soutenu contre lui la bonne doctrine et le mauvais traitement. Il avait le don de la parole dans un degré excellent. Il a procuré à Angers, à Saumur et à Château-Gontier, les missions du fameux P. Honoré, capucin, avec un succès extraordinaire (1684); le P. Honoré le mena avec lui à Paris pour une mission, qui se fit à Saint-Paul (1685). Il était associé à toutes les bonnes œuvres de la ville d'Angers. Il a été député pour distribuer des aumônes à tout le pays du Craonnais, affligé de la famine (1683).

Il a été d'un très grand zèle pour le clergé. C'est lui qui est le fondateur du Petit Séminaire d'Angers, qui au commencement n'était composé que de pauvres ecclésiastiques dont il prenait soin à ses dépens, employant à cette bonne œuvre une bonne partie de son bien.

Toute sa vie, il s'est appliqué à combattre le jansénisme avec vigueur. Il n'a jamais voulu avoir de liaison avec les gens du parti, et s'est toujours défié d'eux. Il a toujours été fort attaché à l'Église, au Pape, au Nonce.

Toute sa vie il a écrit sur des matières pieuses. Il a écrit la *Vie d'un Solitaire* (1699), de M^lle^ de Melun (1687), du commandeur de la Ferté (1712), de M. de Montfort (1724), de M. Cretey (1722), et de plus de cent autres en abrégé. Comme on le voyait écrire la vie de tant de saints, on disait que ces saints l'aideraient à le devenir. Il écrivait avec un désir et une ardeur indicible de faire connaître le mérite des serviteurs de Dieu.

Le Seigneur l'a rempli d'une grande dévotion envers le Très Saint Sacrement. Il a composé une savante dissertation pour prouver la vérité d'une apparition de Notre-Seigneur (aux Ulmes), avec un Traité des pratiques pour

honorer le Très Saint Sacrement (1715). Il aimait sa paroisse (Sainte-Croix) à cause de l'exposition continuelle de ce divin sacrement. Il était riche en expressions lorsqu'il en parlait. — Sa dévotion envers la Très Sainte Vierge était singulière. Le plus souvent qu'il pouvait, il allait en pèlerinage aux lieux qui lui sont dévoués; et pour exciter cette dévotion, il a fait un Traité du nombre des églises qui lui sont consacrées en Anjou. — Sa dévotion pour saint Joseph était ardente. Il a béni la chapelle de la maison de campagne du Grand Séminaire et a fait faire celle du Petit Séminaire en l'honneur de saint Joseph. A sa maison de campagne, il a fait une chapelle ornée de tableaux des mystères et actions de saint Joseph.

Sa mort a été précieuse devant Dieu. Le Seigneur l'a purifié avant ce temps par des maladies fort aiguës, qu'il souffrait avec patience, toujours résigné à sa sainte volonté. Jusqu'au dernier soupir, il s'est entretenu de Dieu et avec lui. Après sa mort, son visage devint beau comme un ange, ce que M. le Supérieur du Séminaire (M. Rougane) remarqua.

Pour les affaires de Dieu, rien ne le rebutait ni ne le décourageait. Il était d'une dévotion judicieuse, point rebutante. Il cherchait les pécheurs et leur témoignait mille amitiés. Quant à son obéissance, je lui ai entendu dire : *J'en suis pour les supérieurs.* Il menait une vie très innocente, très simple; mort aux commodités corporelles; très sociable; très pacifique; plein de religion, de foi; aimant la régularité.

Homme sans ambition, qui quitta sa cure pour n'avoir plus qu'un bénéfice, le prieuré de Pruniers, qu'il n'a jamais accepté que pour faire du bien, et dont il s'est démis pour donner lieu à Saint-Sulpice de faire du bien en Anjou.

*
* *

Un autre Mémoire, signé « F. Verdier, prêtre », est intitulé : « Remarques sur la vie de feu M. Grandet. »

Il donne de nombreux détails sur les derniers moments de M. Grandet :

. . . . . .

Je vais rapporter simplement et sans ordre ce que j'ai pu remarquer de ce serviteur de Dieu.

I. On peut dire que M. Grandet a possédé dans une perfection tout à fait rare la grâce de la direction. Sa dextérité, son adresse et sa prudence à manier les consciences et à s'accommoder aux différentes dispositions et caractères de ceux qu'il avait sous sa conduite n'étaient pas communes. Son affection pour le clergé et pour les ecclésiastiques était si tendre qu'on pouvait véritablement l'en appeler le père. La part qu'il prenait à la plupart des bonnes œuvres qui se faisaient ou au dedans ou au dehors du diocèse, soit par ses sages conseils, soit par les secours qu'il procurait par ses aumônes, ou par la joie qu'il en ressentait quand il ne pouvait y participer autrement, prouve bien ce zèle pur et ardent qu'il avait de la gloire de Dieu et du salut du prochain.

. . . . . .

II. Il n'est pas possible d'expliquer les sentiments de foi, d'amour, de tendresse et de dévotion qu'avait M. Grandet pour l'adorable sacrement de l'autel. Les *Pratiques pour honorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie* qu'il a fait imprimer (1715), les dépenses qu'il a fournies pour la réparation des églises, pour la décoration des autels, découvrent mieux qu'on ne le pourrait faire les sentiments de son cœur touchant la divine Eucharistie. Il célébrait les divins mystères avec tant de grâce, de religion et de majesté, que s'il paraissait vénérable dans toute autre action, il paraissait comme un séraphin enflammé dans celle-ci. C'est ce que peuvent avouer avec vérité tous ceux qui assistaient à ses messes. Lorsque ses infirmités ne lui permettaient pas de dire la sainte messe, et c'était là sa plus grande peine, il ne manquait pas, s'il avait assez de force, de l'entendre au moins; et quand il

ne pouvait faire ni l'un ni l'autre, il faisait par autrui ce qu'il ne pouvait faire par lui-même. Il envoyait quelques-uns de ses pénitents visiter de sa part le Saint-Sacrement, ambassade dont ils se trouvaient fort honorés. « Allez, me disait-il, faire pour moi un acte d'amour devant Notre-Seigneur. » Mais rien de plus édifiant que la tendre piété et la vive foi qu'il témoignait envers le Saint-Sacrement, lorsqu'on le lui apportait de temps en temps en sa chambre, quelques semaines avant sa mort. Il renfermait toute sa ferveur et tous ses sentiments pleins de l'amour de Dieu dans ces deux mots : *Deus meus et omnia*, qu'il répétait sans cesse (sa ferveur intérieure ne permettait pas à sa bouche d'en dire davantage), ce qu'il faisait avec une dévotion si tendre et des démonstrations de joie si grandes qu'il aurait tiré des larmes des yeux les plus secs. Il recevait le Saint-Sacrement avec cette ardeur, mais son humilité n'était pas moindre, car il se faisait difficulté de le faire venir chez lui. « J'ai de la peine, disait-il, de faire venir Notre-Seigneur chez moi », et on était obligé, pour vaincre son humilité et satisfaire son ardent désir, de lui dire que Jésus-Christ ne s'était pas seulement mis dans ce sacrement pour ceux qui pouvaient aller le trouver, mais principalement pour ceux qui étaient malades et infirmes. A quoi il acquiesçait avec son obéissance ordinaire. Car, quelque grand que fût son mérite et quelque solide et étendu esprit qu'il eût, on a toujours remarqué en lui cette simplicité admirable qui fait les humbles et qui est une des marques de prédestination des plus assurées, une soumission et une déférence tout à fait grandes aux jugements de ses égaux, même de ses inférieurs qu'il consultait quelquefois sur des choses qu'il savait mieux qu'eux, et ne dédaignait pas de se servir de leurs réflexions, ce qu'il ne faisait pas par compliment et par cérémonie, mais par des sentiments d'une vraie humilité. C'est ce dont j'ai été souvent témoin.

III. La fermeté de sa foi, son attachement au Pape et son éloignement des nouveautés (jansénisme) étaient

très grands. J'ai appris de lui qu'il avait rompu amitié et commerce de lettres qui était entre lui et un curé de Nantes, homme de lettres et savant, mais qui était infecté de nouveautés. Il ne pouvait souffrir l'obstination, l'aveuglement et la désobéissance de ces novateurs, qui ont un orgueil insupportable, disait-il, avec une vigueur extraordinaire et qui préfèrent leur jugement à celui de toute l'Église.

IV. Dans les moments où il était vivement pénétré des douleurs de la maladie qui nous l'a enlevé, je lui entendais souvent dire : « Pour la rémission de mes péchés, Seigneur », et quelquefois : « Pour ma petite communauté (1) », qu'on peut par là espérer de voir croître et prospérer un jour, étant la fille d'un père si crucifié, étant une fille de douleurs, *filius accrescens Joseph, filia doloris mei.*

V. Les douloureux et fréquents accès de son mal ne causaient en lui aucune inégalité ou impatience. Tout ce qu'il disait en poussant ces cris que la nature ne pouvait retenir, c'était : « Mon Dieu, mon Dieu, *transeat a me calix iste, verumtamen non mea sed tua fiat voluntas* »; tantôt : *Jesu patientissime, miserere mei.* Cette maladie n'empêchait pas qu'il ne reçût avec sa candeur et sa bénignité ordinaire ceux qui venaient le voir et qu'il ne les égayât même de petites histoires joyeuses dont il était plein, et il faisait voir par là que son âme était aussi tranquille et résignée à la volonté divine que son corps était dans la douleur.

VI. Écrivant à un de ses pénitents qui était sur le point de se faire promouvoir aux ordres : « Le meilleur titre pour un prêtre, dit-il, c'est une grande religion envers Dieu,

(1) En 1720, on avait été obligé d'exiger des élèves du Petit Séminaire une pension de 200 livres, au grand chagrin de M. Grandet, qui fonda aussitôt une nouvelle communauté où l'on recevait à peu de frais les pauvres clercs.

une grande charité envers le prochain et un grand oubli de soi-même et de ses intérêts », inspirant en cela aux autres les vertus qui ont fait son caractère particulier.

VII. L'humilité dans laquelle il a vécu et dont il a donné de rares exemples, a persévéré jusqu'à la mort. Un des prêtres du Séminaire étant venu pour le veiller au lit de la mort et M. Grandet voulant lui épargner cette peine, lui dit : « Monsieur, que venez-vous faire? » — « Je suis, Monsieur, répondit le prêtre, venu pour apprendre à souffrir. » Ce mot fit peine à son humilité, et on l'entendit dire de bas : *Abrenuntio, abrenuntio*, etc. ; ce qui prouve combien la vanité et l'amour-propre ont été mortifiés chez lui pendant la vie, puisqu'à l'heure de la mort il en craignait si fort jusqu'aux moindres atteintes.

VIII. Écrivant à M. Lechassier, supérieur général de Saint-Sulpice, un an avant sa mort, et se félicitant du bonheur qu'il avait d'être enfant de Saint-Sulpice et lui témoignant le désir qu'il avait de mourir dans le sein de cette sainte communauté : « Voici, dit-il, la cinquantième année de mon sacerdoce. Voilà, ajoute-t-il, bien des années de prêtre de Jésus-Christ; mais il y en a bien peu que je puis dire véritablement être de son serviteur. »

IX. Dans la dernière année de sa vie, il n'écrivait guère de lettres qu'il n'annonçât sa mort à ceux à qui il écrivait, comme s'il en eût eu quelque pressentiment, et qu'il ne leur demandât de prier Dieu pour lui qu'il lui fît la grâce d'en avoir une bonne. « Mes infirmités continuelles, disait-il, m'annoncent une mort prochaine. Priez Dieu qu'elle soit précieuse devant ses yeux. » — « Je n'ai plus, disait-il ailleurs, de voyage à faire que celui de l'éternité »; et c'était pour se préparer à ce passage qu'il craignait toujours, quelque chargé de bonnes œuvres qu'il fût, qu'il se faisait lire par son garçon un livre qui enseignait à se préparer à bien mourir.

X. Étant au lit de la mort et ayant presque perdu l'usage de la parole, je remarquai qu'il ne répondait point

lorsqu'on lui parlait de sa maladie ou d'affaires temporelles; mais lorsqu'on touchait quelque chose de Dieu, on le voyait réveiller son attention et mettre toute sa force à achever de prononcer les paroles de l'Écriture Sainte qu'on lui suggérait; car il eut jusqu'à la fin bon jugement.

XI. Lorsque ses douleurs ordinaires se faisaient sentir le plus vivement et surtout dans le dernier accès dont il est mort, il avait toujours à la bouche quelque court mais énergique passage ou de l'Écriture Sainte ou des saints. Ses plus familiers étaient ceux-ci : *Auge mihi dolorem, Domine, sed auge patientiam*, imitant en cela saint Pie V qui, étant attaqué du même mal, prononçait ces mêmes paroles : *Non mea, Domine, sed tua fiat voluntas; Non sunt condignae passiones hujus temporis ad praeteritam culpam quae remittitur, ad praesentem gratiam quae immittitur, ad futuram gloriam quae promittitur* (S. Bernard); *Hic ure, hic seca, modo in aeternum parcas* (S. Augustin). Pour s'animer à la patience, il avait fait mettre au pied de son lit un crucifix en estampe qu'il pût envisager, et un autre en relief sur son lit, qu'il baisait fréquemment et qu'il demandait à baiser lorsque sa faiblesse ne lui permettait pas de le porter à la bouche, ce qu'il faisait avec tant de tendresse et de dévotion qu'il l'excitait dans le cœur de ceux qui en étaient témoins, ce qui prouvait bien qu'il avait profondément gravé dans le cœur l'amour de la croix.

Voilà ce que la vérité, la justice et la reconnaissance m'ont obligé de dire de M. Grandet, que je regarde comme un saint qui jouit présentement de la vue de Dieu, et dont la mémoire vivra éternellement parmi les hommes, *in memoriâ aeternâ erit justus, ab auditione malâ non timet.*

P. c. c. :

Chanoine Uzureau,
Directeur de l'*Anjou historique.*

Chronique de liturgie

Depuis les temps apostoliques, la vie du Christ n'a jamais cessé d'animer le corps entier de l'Église. En lui et avec lui c'est le Christ en personne qui continue et poursuit son action vivante à travers les siècles. Le Chef du corps mystique n'est pas séparable de ses membres, il y a partie liée puisqu'il y a réelle communauté de vie et d'activité. « Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. »

La vie du Christ se traduit sous toutes les formes dans les institutions de l'Église. Il est peu de circonstances où elle transparaisse autant que dans sa vie sacramentelle et liturgique. Là c'est le Christ lui-même qui parle, lui qui agit, lui qui sanctifie, lui qui ne cesse de répandre les bénédictions et les grâces divines dans les âmes des fidèles. « Pertransiit benefaciendo », disait de lui le Prince des Apôtres, dans l'une de ces phrases magistrales qui résument toute l'œuvre du Christ. Son ministère de bienfaisance et de miséricordieuse bonté n'a pas connu d'interruption depuis les jours qu'il passa sur la terre.

« Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, hic est qui baptizat. » La parole célèbre de saint Augustin (*In Joann., Tract. VI*) s'applique à toute l'action sacramentelle que le Christ a confiée à l'Église et à sa hiérarchie pour qu'elle soit perpétuée jusqu'au dernier jour du monde. Les prêtres revêtus du caractère sacré de l'ordination accomplissent en son nom leur œuvre de sanctification; mais c'est lui, source de la grâce, qui agit en eux et par leur intermédiaire, en se servant des canaux authentiques qu'il a lui-même institués pour nous distribuer les trésors de sa vie divine.

L'Église a mis tout en œuvre pour souligner le prestige de ces moyens divins que sont les sacrements. Elle les a entourés de rites et de formules destinés à en marquer l'importance et les a encadrés dans un ensemble de cérémonies qui

font entrer la réalité plus avant dans les intelligences. Les *Ordines romani* ont propagé en Occident, durant tout le moyen âge, les rites sacramentels en usage dans l'Église de Rome à la plus belle époque de sa liturgie. Élaborés sans doute dès le IVe ou Ve siècle, autour des éléments primitifs d'institution divine, ils atteignirent vers le VIIe siècle leur développement normal. Puis ils se répandirent dans les églises latines au nord de l'Italie, où ils s'enrichirent d'éléments nouveaux, intéressants quoique secondaires; ils revinrent à Rome ainsi amplifiés et y reçurent leur forme définitive. Ce sont les ancêtres de notre Rituel et de notre Pontifical. Ceux qui concernaient les cérémonies du saint sacrifice sont entrés dans le missel.

La belle publication de M. Andrieu (1) fournit l'occasion de parler de ces précieux documents. L'auteur se borne actuellement à décrire en détail les nombreux manuscrits qui nous les ont conservés. Il se réserve d'en publier le texte qui n'existe jusqu'à présent qu'en des éditions partielles et insuffisantes. Les simples nomenclatures sont déjà éloquentes par elles-mêmes, et il est extrêmement intéressant pour l'histoire des collections liturgiques de voir comment ces textes se sont groupés. Devant l'abondance des matériaux il a fallu pour ce premier volume se contenter de décrire les recueils composés d'*Ordines* rédigés avant le XIe siècle, y compris ceux qui nous sont parvenus en des manuscrits postérieurs à cette date. Peut-être sera-t-il permis de regretter que ne rentre pas dans cette première série la description des manuscrits romains du Pontifical des papes. Les *Ordines* qui le composent sont pour la plupart anciens, et ils représentent un usage incontestablement romain quoique mêlé d'éléments étrangers.

Telle qu'elle se présente, la publication de M. Andrieu est des plus instructives. Les titres mêmes des *Ordines* évoquent à eux seuls tout un monde d'idées. Ce sont d'abord toutes les cérémonies du baptême et de la confirmation qui se cachent sous le nom d'*ordo scrutinii ad electos*, avec tout le cortège des rites variés qui accompagnaient jadis les épreuves successives, *scrutinia*, imposées aux candidats au baptême,

(1) *Les Ordines romani du haut moyen âge*. I. *Les Manuscrits*. In-8, XXIII-631 pages. Louvain, *Spicilège*, 1931.

electi. Leur formation longue et patiente, nécessitée par la gravité de l'acte baptismal, durait presque autant que le Carême dont la liturgie est restée tout imprégnée de la pensée des catéchumènes. Les choses se simplifièrent de bonne heure, attendu que les candidats au baptême n'étaient plus que de tout petits enfants. Les *Ordines* conservaient cependant les anciens rites préparatoires, et tous se sont condensés dans le formulaire du Rituel romain.

Notre cérémonial de la pénitence s'est aussi lui bien simplifié, mais il a gardé les traits essentiels des usages antiques en les réduisant à leur plus simple expression. L'épreuve des pénitents était, comme celle des catéchumènes, intimement liée à la liturgie du Carême, comme il est aisé de le constater encore aujourd'hui dans ses formules qui n'ont pas changé. Leur réconciliation avait lieu le jeudi saint, et c'est dans l'ordo de ce jour qu'elle prenait place. Le rituel des ordinations avait, au contraire, un rang à part et faisait l'objet d'un ordo séparé qui a connu plusieurs rédactions différentes. Les anciens sacramentaires en fournissaient les éléments authentiques, les oraisons et les préfaces consécratoires. Les *Ordines* anciens indiquaient les gestes sacramentels et la suite des cérémonies. Les textes complets ont opéré la fusion de ces documents et sont entrés ainsi dans les premiers pontificaux. L'usage romain des X^e^ et XI^e^ siècles est consigné dans un ancien manuscrit de la bibliothèque Alexandrine, à Rome, et dans le *codex Barberini 631* de la Vaticane, qui aurait pu être signalé dans cet inventaire.

L'ancien rituel romain des ordinations s'est accru d'éléments étrangers et a pris place dans les premiers essais de pontifical. A sa suite se sont rangées les autres cérémonies épiscopales, bénédictions des abbés et abbesses, sacre des rois, consécrations des églises et des saintes huiles. Hittorp a publié la série complète de ces textes en la faisant précéder des règles à suivre pour la messe et d'un ordo-calendrier indiquant les fonctions liturgiques propres à toutes les fêtes de l'année. A tout cet ensemble qui venait après les *ordines* de la messe, Hittorp a donné le titre factice de *Ordo romanus antiquus de reliquis anni totius officiis ac ministeriis*. Manifestement cette appellation, étrangère aux manuscrits, s'étend non seulement à l'ordo-calendrier contenant les offices de toute l'année, *de reliquis anni totius officiis*, mais aussi

à toute la série des fonctions pontificales, *ac ministeriis*, que l'édition insère à la suite du premier ordo. C'est ainsi que les liturgistes l'ont toujours compris, et c'était bien aussi la pensée d'Hittorp lui-même, puisque son titre courant *Ordo romanus* se poursuivait au-dessus des pages de toute la collection. Le nom d'*Ordo romanus antiquus* reste acquis, et ne fait pas plus de difficulté que celui de « pontifical romano-germanique » qu'on désire mettre en circulation (1). Ce dernier, du reste, paraît être assez exact, car il semble bien démontré que la collection s'est formée en pays germanique, peut-être à Mayence, avec des matériaux en grande partie romains. M. Andrieu a étudié par le menu les nombreux manuscrits qui nous l'ont transmis, et ceux qui lui sont apparentés de près ou de loin, et ce n'est pas peu d'avoir fait circuler l'air dans la forêt touffue de ces documents, fort mal connus jusqu'ici.

Les bénédictions et consécrations ne tiennent pas une moins large place dans les rites orientaux que dans la liturgie romaine : elles pénètrent même plus avant dans la vie privée des fidèles, et prévoient tous les besoins spirituels et temporels des simples chrétiens. C'est toujours la pensée du Christ continuant à répandre les bénédictions dans les âmes et ne craignant pas de s'incliner vers ses membres souffrants pour les soulager dans leurs misères. Le *Rituel byzantin* est le nom d'emprunt donné par le R. P. Placide de Meester (2) à la portion de l'Euchologe grec qui correspond dans les grandes lignes au rituel romain et à certaines parties du pontifical. Il en fournit une analyse très substantielle dont les détails sont empruntés aux manuscrit assez nombreux qu'ont fait connaître de récentes publications. Nous recueillons là un écho fidèle d'un très fructueux enseignement liturgique donné par l'auteur au Collège grec de

(1) M. Andrieu, qui propose ce titre, pense que les liturgistes en général se sont trompés sur l'acception du terme *Ordo romanus antiquus* adopté par Hittorp; il est à craindre qu'il ne se soit plutôt mépris sur la pensée de cet auteur, et qu'il soit obligé d'en prévenir ses lecteurs de la *Revue des sciences religieuses*, 1930, p. 336.

(2) *Rituale-Benedizionale Bizantino*. In-8, xxxii-571 p., Rome, typ. Leonina, 1930.

Rome. On compterait parmi nous, même à l'époque actuelle, assez peu de lecteurs assidus de l'in-folio de Goar; encore moins connus sont les recueils russes et néo-grecs d'un Dmitrievsky et d'un Papadopoulos-Kerameus. Ce sont pourtant des ouvrages indispensables à qui veut approfondir les textes byzantins et les étudier dans leur tradition manuscrite. On saura gré au savant professeur bénédictin d'avoir mis ces trésors euchologiques à la portée de tous — encore que le livre soit écrit en italien —. La série des bénédictions s'ouvre sur un chapitre tout monastique, vêture et profession des religieux, rites spéciaux pour les ermites. La profession est à trois degrés; on n'y accède qu'après de sérieuses préparations; le troisième stade est tout « angélique ». Tout y porte le nom même des esprits bienheureux : la vie des moines parfaits, des solitaires, et leur habit lui-même; expression naïve et touchante d'une profonde réalité. La sépulture de ces religieux est entourée d'un cérémonial approprié au genre de vie très austère qu'ils ont menée; leur mémoire est conservée précieusement dans les monastères, et d'abondantes distributions d'objets bénits y sont faites en souvenir de leurs vertus. La dédicace des églises n'a pas de relation spéciale avec la vie des moines, mais elle implique, comme elle, l'idée de consécration à Dieu d'un sanctuaire uniquement destiné au service divin. Au rit byzantin l'église est dédiée par le fait de la consécration de l'autel qui en forme la partie la plus digne et tout à fait essentielle : cette particularité rejoint l'usage primitif qui réduisait la cérémonie de la dédicace à la célébration solennelle de la première messe sur l'unique autel de la basilique. L'idée de la sanctification s'est étendue peu à peu à l'édifice tout entier, et l'on peut dire qu'elle a gagné de proche en proche jusqu'aux demeures des fidèles auxquelles elle étend le bénéfice de la protection divine et le privilège d'appartenir indirectement au service de Dieu.

Mgr Rahmani, patriarche syrien (catholique) d'Antioche, nous rappelle que les églises chrétiennes se sont installées primitivement dans des demeures privées plus ou moins spacieuses, que des particuliers mettaient généreusement au service des communautés. En Orient comme en Occident, les grandes basiliques n'ont commencé à s'élever qu'à l'épo-

que de Constantin. L'auteur retrace rapidement les rites de la consécration de l'église et de l'autel dans la liturgie syrienne, et ces remarques sommaires lui servent d'introduction à l'étude des liturgies orientales (1). Sur ce terrain le vénérable prélat était passé maître; au cours de sa longue vie il avait amassé une riche moisson de documents manuscrits et d'observations personnelles dont il nous a livré l'essentiel dans ce volume; la mort l'aura privé du plaisir de voir son œuvre justement appprécié. Ses remarques sur les liturgies orientales, dont il possédait à fond les langues diverses, sont pleines d'intérêt et toujours puisées directement aux sources. On aurait voulu plus d'ordre dans l'exposé et aussi plus de rigueur scientifique. Un liturgiste de profession n'aurait pas présenté les choses ainsi. Le souci constant de l'auteur de comparer les liturgies entre elles complique son exposé. On peut suivre cependant aisément le développement des cérémonies de la messe, surtout au rit syrien que le prélat connaissait mieux que tout autre. A travers les influences byzantines on voit bien ce qui constituait primitivement la liturgie d'Antioche et par conséquent l'ancien usage de Jérusalem, le plus antique de tous, celui dont les autres sont sortis. Après les chants préparatoires, les lectures et l'homélie, la « procession » de la matière du sacrifice se faisait au moment où le rit romain place l'offertoire. La prière du canon, très simple à l'origine, devait être fixée dans ses lignes essentielles; les évêques se reconnaissaient le droit de la gloser; elle contenait toujours le rappel des bienfaits de Dieu et des principaux mystères de la vie du Christ, y compris le récit de la Cène. En le prononçant, le prêtre tient la place du Sauveur, il fait exactement, et par les mêmes paroles, ce qu'il accomplit à la Cène, et le sacrifice est offert au nom de toute l'Église. Primitivement il n'est pas question d'épiclèse au sens où l'ont exprimée les liturgies orientales à partir du IV^e^ siècle. Les alexandrins, note l'auteur, ont comme les romains prononcé la demande de consécration avant les divines paroles de l'institution, et en cela ils ont été logiques. Sur ce point les influences byzanti-

(1) *Les liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles.* In-12, VI-747 p. Beyrouth, Imprimerie patriarcale syrienne, 1929.

nes n'ont pas été heureuses. Les commémoraisons des vivants et des défunts semblent leur être antérieures : l'auteur s'appuie sur le témoignage du célèbre *Testamentum Domini*, publié par lui (1), qu'il continue à considérer, à tort croyons-nous, comme la source des documents similaires, y compris la *Traditio apostolica* de saint Hippolyte. Par contre, selon lui, les prétendues homélies de Narsaï (VI[e] siècle) sur « les mystères » ne sont que du XIII[e] siècle, et la liturgie nestorienne elle-même n'est pas antérieure au IX[e]. Ajoutons enfin que l'auteur se montre sceptique à l'endroit des hypothèses émises par divers savants sur la formation du canon romain et les modifications qu'il subit quand on y introduisit les diptyques : ceux-ci, croit-il, sont parfaitement à leur place, ils ont toujours appartenu à la prière du canon, comme dans la liturgie alexandrine dont le rapport avec le rit romain ne peut échapper à personne.

Ces mêmes hypothèses n'ont pas plus de succès auprès du R. P. Thibaut (2), qui les critique au sujet de l'origine de l'ancienne liturgie des Gaules. Il propose de leur substituer une nouvelle théorie, dont tout son travail doit montrer « l'excellence ». Nous ne demandons pas mieux que d'être fixés d'une façon définitive sur le compte de la liturgie qui charma nos pères à l'époque lointaine de nos premiers rois. Mais il faudra des preuves de nature à emporter la conviction, et les indices que l'on nous présente ne sont pas très considérables. La question est de savoir si l'ancienne liturgie gallicane des V[e], VI[e] et VII[e] siècles était tributaire de la liturgie romaine, ou si elle fut importée d'Orient. A l'encontre de ceux qui ont cru qu'elle serait venue d'Éphèse dès le II[e] siècle par l'intermédiaire de l'Église de Lyon, le P. Thibaut reconnaît que ses premières origines la rattachent à l'Église romaine. Prenons acte de cet aveu qui cadre bien avec les données de l'histoire. La Gaule du temps des empereurs, non moins que notre France à l'époque de nos pre-

(1) D'après le texte syriaque; Mgr Rahmani en donne ici un nouveau fragment, la prière eucharistique, d'après une traduction arabe du X[e] siècle.

(2) *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence*. In-4°, 117 p. Paris, Bonne Presse, 1929.

miers rois carolingiens et sous leur influence directe, s'est glorifiée de tenir la foi chrétienne et les authentiques formes de prière du Saint-Siège apostolique. C'est le témoignage que rendait le pape saint Innocent Ier, en mars 416, dans une lettre célèbre : « Ce qu'a enseigné Pierre, l'Église romaine le tient toujours; et nul autre que les évêques ordonnés ou envoyés par Pierre et ses successeurs n'a institué les églises d'Italie, de Gaule, d'Espagne et d'Afrique; que tous ces pays suivent donc ce qu'observe l'Église romaine ! » C'est précisément en vertu de ce principe que le pape saint Innocent se plaignait, en ce même document, que, dans certaines régions du patriarcat romain, se fussent introduits certains rites étrangers, en opposition flagrante avec l'usage de Rome. D'où venaient ces rites ? C'est le mystère, mais il est acquis que dans leur ensemble ils corrrespondaient à ce que l'on appelle la liturgie gallicane. Le R. P. Thibaut en donne une description détaillée d'après deux lettres attribuées à l'évêque saint Germain de Paris († 576), mais Dom Wilmart a démontré qu'elles ne sont pas antérieures à la fin du VIIe siècle. Malgré tout elles marquent bien les particularités en usage dans les églises des Gaules à cette époque, notamment le chant de psaumes dans la première partie de la messe, et la lecture, faite avant le Canon, des noms inscrits sur les diptyques.

C'est sur ce dernier point que la lettre du pape attirait l'attention en demandant que l'on s'en tînt à l'usage romain qui était, comme maintenant, de lire ces diptyques au cours même de la prière du Canon. La nouveauté gallicane qui tendait à fixer cette lecture avant le Canon devait venir d'Éphèse et indirectement de Chaldée, les seules régions où cet ordre fût observé. Les psaumes chantés durant l'avant-messe avaient d'autre part une attestation parallèle dans un passage des *Institutions* de Cassien relatif à la liturgie des moines. Sur cette analogie d'usages, le P. Thibaut base toute sa théorie : c'est Cassien qui a dû introduire dans la liturgie gallo-romaine des particularités empruntées aux églises d'Orient; la lecture des diptyques avant le Canon était une caractéristique de la liturgie chaldéenne, et précisément Cassien était originaire de Serta, petite ville sur les confins de la Mésopotamie. Cassien a eu par ailleurs beaucoup d'influence sur les églises du midi de la Gaule grâce aux centres

monastiques de Marseille et de Lérins, où il organisa la vie cénobitique. Il était contemporain du pape Innocent, le premier qui ait signalé les nouveautés liturgiques en voie de s'introduire en certaines églises latines. Sur tous ces indices se construit le système qu'on nous propose : Cassien est responsable de ces innovations; il est donc le vrai père de la liturgie gallicane, ses fondations monastiques la firent connaître en Provence, et de là elle se propagea rapidement grâce aux influences de la métropole d'Arles.

La théorie est ingénieuse, mais elle ne laisse pas que de soulever des difficultés dont la solution n'est pas encore fournie. Dom Cabrol (1) en a signalé quelques-unes, celle notamment que fait naître l'ancienne liturgie wisigothique d'Espagne, ou mozarabe, dont les rapports étroits avec le rit gallican s'expliquent difficilement si celui-ci ne date que du Ve siècle. Il n'est pas aisé non plus de rendre compte de la rapide diffusion de ce rit nouveau qui aurait joui tout d'un coup d'une telle faveur qu'il serait parvenu à faire disparaître toute trace des usages primitifs. Les coïncidences significatives relevées entre la liturgie gallicane et les témoignages de Cassien pourraient aisément s'expliquer sans prouver nécessairement que Cassien soit l'auteur de cette liturgie. Le moins qu'on puisse dire c'est que la solution du problème pour être définitive, si elle doit l'être un jour, attend des confirmations péremptoires qui ne sont pas encore fournies. Ajoutons que les documents gallicans, cités par le P. Thibaut, ont été pour la plupart l'objet d'éditions ou de dissertations récentes dont l'auteur ne tient pas compte; il eût été cependant utile de les signaler. A ce point de vue nos lecteurs aimeront à se rappeler que Dom Cabrol vient de publier un opuscule où sont analysés brièvement et clairement les divers recueils liturgiques qui ont été en usage, au cours des siècles, dans le monde latin (2) : livres pour la messe et pour l'office, pour l'administration des sacrements et les bénédictions, cérémoniaux. C'est un vrai plaisir d'avoir en

(1) *Les origines de la liturgie gallicane*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, p. 950-962.

(2) *Les livres de la liturgie latine* (Bibliothèque cathol. des sciences relig.). In-18, 165 p. Paris, Bloud et Gay, 1930.

quelques pages rapides et faciles à lire un résumé succinct et cependant complet de la littérature liturgique relative aux sources mêmes du culte chrétien. Ici il ne peut être question de fournir quelque chose de définitif, attendu que le terrain des recherches documentaires s'élargit sans cesse; mais il est très important de reconnaître au moins le chemin déjà parcouru, et il y a tout profit à le faire en si aimable compagnie.

Les récents événements d'Espagne ne sont pas faits pour encourager les progrès du mouvement liturgique en ce pauvre pays. Parmi les bons travaux publiés en ces temps derniers il convient de signaler une Histoire du Missel romain du R. P. Ferreres, S. J. (1), à qui l'on devait déjà deux volumes sur le Bréviaire. Une documentation sérieuse et très neuve permet à l'auteur d'écrire des pages pleines d'intérêt sur un sujet souvent traité déjà. Les bibliothèques espagnoles, celles de Barcelone, de Tarragone et de Valence en particulier, lui ont fourni de bons manuscrits peu utilisés jusqu'à présent, et il en tire le meilleur parti pour son commentaire sur les développements du Missel romain. Il en étudie les différentes parties, d'abord la messe elle-même et ses rites, le canon, la communion, puis les périodes liturgiques. Sans remonter aux toutes premières origines comme le faisait le Cardinal Schuster dans son *Liber sacramentorum*, si abordable maintenant dans sa belle traduction française, le R. P. Ferreres s'attache surtout à montrer à la lumière des documents comment s'est fixé peu à peu notre texte actuel. Quelques rappels de manuscrits mozarabes permettent de se rendre compte de certaines particularités du rit primitif des églises d'Espagne; ces particularités disparurent à peu près complètement dès le XI^e^ siècle, car les institutions clunisiennes se firent, dans la péninsule ibérique comme partout, le véhicule des influences romaines et, de l'antique liturgie wisigothique il ne resta presque rien. Les manuscrits qu'a utilisés l'auteur sont tous des documents romains et datent d'une époque où notre missel était presque au terme de son développement. Les analyses que donne le P. Ferreres rendent assez bien compte des différentes phases qu'ont connues les portions diverses de ce missel au cours

(1) *Historia del Misal romano*. In-12, CXXIV-425 p. Barcelone, 1929.

de sa formation; elles offrent le grand avantage d'expliquer les pratiques et formules actuelles par les traditions du passé. L'intérêt historique peut en souffrir, mais la vraie notion de la liturgie y gagne considérablement; à n'être que pure archéologie, la liturgie perdrait une bonne part de sa portée pratique et resterait tout simplement stérile. Les membres du clergé espagnol ont désormais dans le volume du P. Ferreres un excellent manuel pour l'étude de leur missel romain.

Il aura grand profit à s'aider également de la septième édition, considérablement augmentée, que Dom Suñol vient de publier, de la Méthode de chant grégorien (1). Comme l'ouvrage précédent, elle nous vient de Barcelone et atteste d'une façon intéressante les efforts constants qui se manifestent de l'autre côté des Pyrénées pour encourager le renouvellement liturgique. Et s'il est un domaine pratique entre tous qu'il importe actuellement de cultiver, c'est bien celui de la musique religieuse. Dom Suñol, bénédictin de l'illustre abbaye de Montserrat, est un spécialiste du chant grégorien, élève de Dom Mocquereau, et admirateur convaincu de l'École de Solesmes. Sa Méthode est déjà connue et justement appréciée; elle développe et commente avec une grand clarté ces principes d'interprétation du rythme et ces règles pratiques du chant, dont les célèbres « disques de Solesmes » ont fait goûter dans le monde entier le sens profondément artistique et religieux. Aux Saints Moines la liturgie elle-même reconnaît le glorieux privilège du culte pour la vraie beauté, « pulchritudinis studium habentes ». C'est de tradition, et les monastères se font un point d'honneur d'y rester fidèles, trop heureux de communiquer au grand public les fruits savoureux de la célébration quotidienne de l'office divin et de la messe solennelle. L'ouvrage de Dom Suñol existe aussi en une bonne traduction française rédigée par un autre bénédictin, Dom Maur Sablayrolles, l'un des apôtres les plus zélés de la cause grégorienne.

La fixation scientifique des textes liturgiques n'est pas moins importante que les travaux sur la musique sacrée.

(1) *Método completo para tres cursos de Canto gregoriano según la Escuela de Solesmes*. In-12, 216 p. Montserrat-Barcelone, 1931.

Deux éditions récentes se recommandent tout spécialement par les soins qu'ont apportés leurs auteurs à la reproduction exacte de leurs manuscrits : encore deux œuvres bénédictines qui se tiennent dans la ligne de la tradition. A défaut de la nouveauté, la publication de Dom Cunibert Mohlberg présente l'attrait spécial de la reproduction en phototypies (1). Le *Missale gothicum* qui en fait l'objet est bien connu comme l'un des rares témoins de l'ancienne liturgie gallicane. Il date des VII^e^-VIII^e^ siècles et offre une telle importance que son texte méritait d'être à jamais garanti contre tout danger de destruction. Il reparaît ici comme dans l'original et dispense de recourir à ce dernier. L'unique grief que l'on pourrait faire à ce splendide monument, c'est qu'il est trop beau et qu'il dépasse à l'extrême la modicité des ressources ordinaires des hommes d'étude. Dans la copieuse préface qu'a écrite Dom Mohlberg, le point de vue paléographique et artistique n'est pas plus négligé que la question strictement liturgique. Chaque menu détail est exactement analysé et fait l'objet de comparaisons multiples. Un chapitre final tâche de fixer définitivement l'âge et la provenance du précieux document. L'appellation *Missale gothicum* est, on le sait, purement fictive et assez malheureuse, puisqu'il s'agit d'un missel d'Autun ou du moins de la région; il y avait eu jadis tendance à le vieillir un peu : il ne peut être que de la fin du VII^e^ siècle ou même du début du VIII^e^. Le volume de Dom Mohlberg est le premier d'une série qu'ont inaugurée les directeurs de la bibliothèque vaticane pour la reproduction de plusieurs anciens manuscrits liturgiques de première valeur que possède cette bibliothèque. Le Très Saint Père a bien voulu faire parvenir à l'auteur ses chaleureuses félicitations pour les soins minutieux qu'il a apportés à son travail.

L'édition de l'Antiphonaire mozarabe de la Cathédrale de Léon (2) mérite aussi aux bénédictins de l'abbaye de Silos les plus grands éloges. Elle est moins luxueuse que la précédente, ce qui est un avantage, et elle a en plus celui de la

(1) *Missale Gothicum : das gallikanische Sakramentar cod. Vat. Reg. lat. 317* (*Codices liturgici e Vaticanis pr. delecti photot. expressi*, t. I). In-4°, IV-152 p. 1929.

(2) *Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León*, editado por los PP. Benedictinos de Silos. In-4°, LXVIII-245 p. Léon, 1928.

nouveauté : l'Antiphonaire de l'office et de la messe complète la série des documents de l'antique liturgie espagnole, publiés par Dom Férotin, le Rituel et le Sacramentaire. Le manuscrit communiqué généreusement par S. Exc. l'évêque de Séville date, selon toute vraisemblance, du X^e^ siècle. Le calendrier est plus simple que ses congénères connus jusqu'à présent, il est plus ancien qu'eux tous, malgré quelques interpolations qu'il est facile de distinguer. Les pièces de tous les offices et des messes du temps et des saints figurent *in extenso*, sous les titres propres à l'ancien rit mozarabe. L'organisation en est spéciale, mais les sources où l'on a puisé ces textes liturgiques sont celles que nous connaissons, la Sainte Écriture dans ses diverses parties, en particulier les prophètes, et surtout les psaumes. Il est extrêmement intéressant de constater que, malgré les diversités d'usages, il y avait dans les liturgies anciennes cette tendance commune à n'adopter comme formules officielles de prière que des textes divinement inspirés; seules les pièces réservées aux prêtres, oraisons de la messe, préfaces et bénédictions, étaient laissées à l'initiative privée des écrivains ecclésiastiques.

Les sacramentaires sont composés de ces dernières formules, dont beaucoup rappellent le style de saint Léon ; les recueils anciens qui portent les noms des papes saint Gélase et saint Grégoire n'en sont pas moins remplis que la collection primitive à laquelle on est convenu d'accorder le titre de sacramentaire léonien. Notre missel romain est encore tributaire de ces antiques répertoires de la piété romaine, et il leur est redevable d'un grand nombre de formules où le style léonien se reconnaît aisément. Une nouvelle publication de M. J. Brinktrine (1) présente un recueil romain datant de l'époque lointaine où le sacramentaire grégorien n'avait pas encore supplanté définitivement le sacramentaire gélasien. Le manuscrit du Vatican, *Ross. lat. 204*, qui fait l'objet de cette édition, est une copie d'un document composite offrant une sorte de compromis des éléments gélasiens et grégoriens. Il n'a plus l'ordonnance des sacramentaires gélasiens du VIII^e^ siècle, mais il conserve, comme beaucoup

(1) *Sacramentarium Rossianum, cod. Vat. Ross. lat. 204.* In-4°, 208 p. Fribourg-en-Br., Herder, 1930.

de manuscrits d'assez basse époque, de nombreuses fêtes propres à ces gélasiens; fréquentes sont également les formules qu'il reproduit d'après ces mêmes documents; mais on a souvent inscrit en marge les pièces grégoriennes destinées à remplacer les autres qui perdaient de plus en plus de leur actualité. Comme les grégoriens le copiste du manuscrit du Vatican a placé le canon de la messe au début de son recueil : la forme en est assez archaïque, l'absence de la clausule *et antistite nostro* à la suite de la mention du pape donnerait à penser que son texte est purement romain; le *Te igitur* rappelle exactement deux de nos grandes oraisons du vendredi saint qui jadis se disaient chaque jour à la messe; le rapprochement est suggestif, et l'auteur n'a pas manqué de le signaler. En raison de son importance, la prière du canon est reproduite en entier; mais pour les autres formules qui se trouvent déjà dans d'autres publications, la présente édition se borne à donner les premiers mots, avec les variantes du manuscrit, en notes; sont seuls imprimés en entier les textes étrangers aux gélasiens du VIII^e^ siècle et aux grégoriens. On aurait pu indiquer plus clairement ceux qui viennent du plus ancien gélasien, et adopter des sigles moins insolites pour désigner les différents documents liturgiques.

Le canon de la messe tient vraiment la place principale, et tout à fait centrale, dans les anciens sacramentaires, encadré qu'il est des oraisons de style ecclésiastique qui changent avec les différentes solennités. Lui, il ne change jamais, sauf en certaines portions qui admettent quelques variantes; il constitue l'œuvre essentielle et capitale, l'action sacramentelle par excellence, d'où son nom antique de *canon actionis*; il perpétue l'œuvre du Sauveur, continuant à s'offrir dans l'Église, par le ministère des prêtres ordonnés à cet effet.

A cet acte bienfaisant du Sauveur, source inépuisable de grâce et de vie divine pour les fidèles qui y participent par l'assistance et par la communion, il faut une réponse de la part de l'Église et de l'humanité tout entière, qui soit une adoration et une action de grâce, un hommage de reconnaissance et une louange incessante. C'est l'office divin ou la prière liturgique. Le thème de la louange s'étend à tous les bienfaits de Dieu non moins qu'à ses perfections infinies, et parmi ses bienfaits il en est un qui revient plus fréquem-

ment en mémoire parce qu'il les dépasse tous : c'est l'œuvre de la rédemption. Le saint sacrifice de la messe la commémore constamment, et lui aussi il est louange parfaite, il est action de grâces ou eucharistie, mais il est en même temps action sanctifiante et source authentique de grâce surnaturelle. La prière liturgique qui lui sert de cadre est avant tout louange et adoration : car notre premier devoir de créatures est de rendre hommage au souverain domaine de notre Créateur. Mais nous avons en second lieu à lui demander sa grâce et son pardon, et c'est encore rendre un hommage filial à sa bonté paternelle et à sa bienfaisance. Ainsi nous employons-nous pour l'honneur de Dieu, ainsi travaillons-nous à lui tisser le vêtement de gloire extérieure qu'il attend de nous. Ce sont les idées que l'on trouve développées par Mgr le chanoine Callewaert dans son récent ouvrage sur le Bréviaire romain (1). La prière liturgique est un devoir pour la créature, pour certaines âmes en particulier que l'Église investit de la charge de s'en acquitter au nom de tous; elle est aussi un besoin, aurait-on pu ajouter, pour les cœurs plus sensibles aux intérêts de Dieu et plus conscients des bienfaits reçus. C'est l'un des effets des dons du Saint-Esprit de presser les âmes de se livrer à la louange et de s'unir aux chœurs des bienheureux. L'office canonial est la régularisation de la louange, il s'empare des principales divisions du temps, des années, des semaines, des journées pour les consacrer tout entières à la prière en prélevant sur chacune d'elles un certain nombre d'heures qui représentent toute la durée du temps, sorte de dîme qui consacre à Dieu toute notre existence. L'histoire des heures de l'office divin et des grandes divisions de l'année liturgique remplit la majeure partie de l'étude très fouillée que nous devons au distingué président du Grand Séminaire de Bruges. Dans ces pages nourries de faits et d'une très belle ordonnance, on est heureux de relire les détails déjà commentés par Dom Bäumer et Mgr Batiffol; ce ne sont pas des redites, car l'auteur a le talent de présenter les choses d'une façon très personnelle, et il a, au cours de son exposé historique, maintes occasions de compléter et même de rectifier les indications de ses devanciers. La ques-

(1) *Liturgiae institutiones, tractatus secundus, de Breviarii romani liturgia.* In-4°, XII-308 p. Bruges, Beyaert, 1931.

tion des origines avait été trop négligée jusqu'ici, notamment celle qui concerne l'office bénédictin et ses rapports avec l'ancien rit romain. Sur ce terrain l'auteur jouit d'une maîtrise incontestée, ses travaux récents lui confèrent une autorité sans égale. Pour lui, la Règle de saint Benoît, si riche en indications précises touchant l'office divin, est une source très sûre d'informations sur l'état primitif de l'usage romain, attendu que saint Benoît s'est conformé dans les grandes lignes à cet usage qui était antérieur à lui. — Il y a là en effet une forte présomption, puisque le patriarche des moines dit lui-même suivre en certains points la liturgie romaine; mais il est difficile de dire dans quelle mesure exacte il s'est conformé à des prescriptions déjà existantes; d'autre part l'office romain a pu fort bien emprunter de nombreux détails au rit monastique bien connu à Rome à la fin du VI[e] siècle. Il est en tout cas un fait acquis, c'est que dès avant saint Benoît il existait un office romain, que la règle bénédictine s'y est conformée en partie et que par la suite les deux usages, le romain et le bénédictin, se sont développés parallèlement. L'office romain se répandit partout en Occident et se maintint dans son intégrité jusqu'au XII[e] siècle. A cette époque les modifications importantes apportées à l'état de la société religieuse déterminèrent la Curie romaine à simplifier l'office et surtout à raccourcir les leçons, de façon à faciliter la récitation privée. C'est alors que se généralisa l'emploi des « bréviaires », et que l'ordre franciscain propagea le nouvel office romain. Les franciscains le réduisirent encore assez considérablement et obtinrent finalement au XIV[e] siècle que leur bréviaire abrégé fût reçu à Rome et remplaçât tous les anciens usages. Le chanoine de Tongres, Raoul de Rivo, écrivit plusieurs traités où il déplorait ces changements. M. Callewaert, qui résume ces faits déjà connus, n'a pas utilisé une thèse récente du R. P. Le Carou, franciscain (1), où l'on s'efforce de démontrer que ce Raoul de Tongres a exagéré les torts des fils de saint François; leur œuvre de simplification a été bienfaisante, ils ont mis l'office romain à la portée des plus modestes églises paroissiales et des laïcs eux-mêmes; ils ont ramené ainsi la

(1) *L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIII[e] siècle : son origine, sa destinée.* In-4°, XXXVI-222 p. Paris, Lethielleux, 1928.

chrétienté vers Rome et préparé la grande unification que devait accomplir saint Pie V au XVI^e siècle. — Cela, il n'est personne qui le conteste, et c'est tout à la gloire des Frères Mineurs. Il n'en va pas moins que, si leur bréviaire a recueilli les anciennes traditions romaines, celles en particulier qui se conservaient au Latran, il a favorisé le développement du sanctoral aux dépens de l'office dominical et de l'office férial, développement exagéré qui a motivé plus tard le retour à des règles liturgiques plus conformes à l'esprit du passé.

Le bréviaire du XIII^e siècle a fait entrer définitivement dans l'usage de l'Église latine l'emploi des hymnes que connaissait depuis longtemps le rit bénédictin. On adopta les textes anciens tels qu'on les chantait dans les chœurs monastiques, et on les conserva jusqu'au jour où la recherche exagérée d'une prétendue pureté de style les fit corriger d'une façon tout à fait regrettable. Dans l'appréciation de ce remaniement des textes anciens, — y compris ceux de saint Ambroise lui-même ! — M. Callewaert ne craint pas de montrer une juste sévérité et de souhaiter une nouvelle revision. Son commentaire sur le Bréviaire étudie du reste l'une après l'autre chacune des portions de l'office divin, en fait l'historique et rappelle les règles pratiques auxquelles elles sont soumises : une excellente bibliographie accompagne ces notices qui constituent autant de monographies, toutes d'un égal intérêt. La finale de l'ouvrage est consacrée à l'étude spéciale des dimanches et des fêtes, avec un dernier paragraphe pour l'office des défunts et le petit office de la Sainte Vierge. — Austères préoccupations de rubriciste, dira-t-on. — Il y a de cela sans doute, et l'ordonnance de l'office divin exige qu'il soit l'objet de règles précises. Mais il y a mieux : avec le souci constant de l'historien bien informé, ce qui se manifeste dès les premières pages et s'affirme tout au cours du volume, c'est le désir du prêtre et du théologien d'amener ses frères dans le sacerdoce à mieux connaître et à goûter davantage ce « sacrifice de louange » qu'ils ont à offrir chaque jour au nom de l'Église tout entière, en union intime avec le Sauveur. Toute étude de la liturgie doit avoir pour but dernier et pour résultante de procurer aux âmes le vrai sens et l'amour de la prière.

Oosterhout.

Dom P. DE PUNIET.

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXVIII

JUILLET 1931-SEPTEMBRE 1931

Études

G. Bardy. — Textes chrétiens (Collection *Testi Cristiani*) . . [51]
H. Bremond. — L'École française et la mystique du Saint Sacrifice . . . . . [65]
M.-D. Chenu. — Les nouvelles *Études Carmélitaines* . . . . [62]
Dom Ph. Chevallier. — Le Cantique spirituel interpolé. — 7. Saint Thomas et l'œuvre apocryphe. [29]
Gabriel de Ste-Marie-Madeleine. — Théologie mystique de Joseph du Saint-Esprit . . . . . [94]
B. Lavaud. — Béatitude et vision de Dieu . . . . . [1]
J. Viteau. — La « parole oiseuse » (Sur S. Matthieu, XII, 36). [16]

Documents

Chan. Uzureau. — Joseph Grandet, supérieur du Séminaire d'Angers (1646-1724). (Deux mémoires du XVIII[e] siècle). . . . . [102]

Chroniques

Dom J. de Puniet. — Chronique de liturgie . . . . . [110]

Bibliographie

Andrieu. — Les *Ordines romani* du haut moyen âge. I. Les Manuscrits . . . . . [111]
S. Augustin. — De magistro. De vera religione (éd. Domenico Bassi). . . . . [53]
Bénédictins de Silos. — Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León . . . . . [121]

J. Brinktrine. — Sacramentarium Rossianum . . . . . [122]
Dom Cabrol. — Les livres de la liturgie latine . . . . . [118]
Chan. Callewaert. — Liturgiae Institutiones, tractatus secundus, de Breviarii romani liturgia . . [124]
Études Carmélitaines. — (Nouvelle série) . . . . . [62]
Ferreres. — Historia del Misal romano . . . . . [119]
Joseph du Saint-Esprit. — Cursus theologiae mystico-scholasticae (éd. Anastase de St-Paul) (t. III) . . . . . [94]
Le Carou. — L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIII^e^ siècle. . . . . [125]
S. Maxime le Confesseur. — La Mystagogie et autres écrits (éd. Raffaele Cantarella) . . . . . [60]
Dom Cunibert Mohlberg. — Missale Gothicum . . . . . [121]
Placide de Meester. — Rituale-Benedizionale Bizantino . . [113]
Mgr Rahmani. — Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles . . . . . [115]
Romain le Mélode. — Hymnes (éd. Giuseppe Gammelli) . . [58]
Dom Suñol. — Método completo para tres cursos de Canto gregoriano según la Escuela de Solesmes . [120]
Théodoret de Cyr. — Graecarum affectionum curatio (éd. Nicola Festa). . . . . [56]
Thibaut. — L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence. . . . . [116]

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. **Imp. E. Aubin et Fils.** — **Liguge** (Vienne).